

**ANGELA COUTO MACHADO FONSECA**

**CORPO, BIOPOLÍTICA E DIREITO:  
Percursos filosóficos da ordenação e regulação biológica**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora, no Curso de Pós-Graduação em Direito, do Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig.

**CURITIBA**

**Agosto/2014**

**ANGELA COUTO MACHADO FONSECA**

**CORPO, BIOPOLÍTICA E DIREITO:  
Percursos filosóficos da ordenação e regulação biológica**

**Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor  
no Curso de Pós-Graduação em Direito do Setor de Ciências Jurídicas da  
Universidade Federal do Paraná, pela Comissão formada pelos  
professores**

**Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig  
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR**

**Prof. José Antônio Peres Gediél  
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR**

**Profa. Vera Karam de Chueiri  
Setor de Ciências Jurídicas, UFPR**

**Prof. André Macedo Duarte  
Setor de Ciências Humanas, UFPR**

**Profa. Maria Rita de Assis Cesar  
Setor de Educação, UFPR**

**Curitiba, agosto de 2014.**

Aos meus pais:

Ele, que foi um homem-oceano:  
profundo e grande.

Ela, que ainda me carrega no colo.

## AGRADECIMENTOS

O processo de construção deste trabalho contou com uma agregação de ajudas e incentivos. A sua elaboração foi perpassada por muitas solidariedades que precisam ser registradas.

Endereço minha lista de agradecimentos, antes de tudo, ao meu orientador, Celso Luiz Ludwig, pelo apoio e indicações de rotas essenciais para esta pesquisa. Sua serenidade estoica e sua postura filosófica servem para mim de exemplo.

À José Antônio Peres Gediel, que me presenteou com uma generosidade pessoal e intelectual que nunca serei capaz de retribuir. Seu suporte em momentos críticos e sua fé no meu trabalho foram motores fundamentais para chegar até o fim.

À minha mãe, Heloisa Couto Machado da Silva, que foi também mãe dos meus filhos para me sustentar neste processo, como sempre faz, e sempre sem medição de esforços. Se não fosse por ela, seu afeto e seu suporte, este trabalho simplesmente não existiria.

À Andréa Lobo, amiga e parceira de projetos, agradeço a sua ajuda na seleção de caso, pois foi em nossas conversas que cheguei aos CAPS estudados no final deste trabalho. E foi também pela sua mão e pela sua experiência de historiadora, que sabe lidar com dados, que consegui interrogar os agentes de saúde dos CAPS e ordenar o material reunido.

À caríssima Antonia Schwinden, que me auxiliou na fundamental tarefa de estruturação do caminho da escrita e nas correções do texto.

Aos vários professores do programa desta pós-graduação que marcaram com suas pesquisas minhas leituras pessoais. Agradeço especialmente à Vera Karam de Chueiri, ao Luis Fernando Lopes Pereira e à Katya Kozicki, pela amizade e por seus ensinamentos.

Ao professor Paolo Napoli, pela acolhida na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* no período de doutorado sanduíche, pelos ensinamentos e pelas conversas semanais. E, nessa etapa tão fundamental à pesquisa, devo agradecer também ao professor Rafael Mandressi pelo curso transformador sobre a História do corpo.

Aos queridos amigos e intelectuais com quem tive o privilégio de conviver nos últimos anos, pelo apoio, pela solidariedade, pelas indicações e aprendizados: António Manuel Hespanha por me indicar ao professor Paolo Napoli, em Paris, e pela sua bem humorada e sempre tão significativa companhia; Carlos Petit, que desde o início me auxiliou com indicações bibliográficas e pela constante e gentil curiosidade sobre o rumo desta pesquisa; Massimo Meccarelli, pelo interesse constante nos rumos da tese, pela amizade permanente e por também ter auxiliado na “ponte” com Paris; e Paolo Cappellini, pelo

convívio sempre enriquecedor e afetivo, pelas conversas sobre o tema e problemas levantados.

Agradeço também aos professores André Macedo Duarte e Maria Rita de Assis César, pelas orientações na qualificação e à Cecília Caballero, pela identificação crítica.

Aos amigos que foram partícipes imprescindíveis desse processo: Leandro Franklin Gorsdorf, Ildenilson Lopes Meireles, Thiago Hoshino, Thiago Hansen, Cláudia Regina Baukat Silveira Moreira, Andi Jasmine Moreira, Germano Manoel Pestana, Estefânia Maria de Queiroz Barboza, Claudiomiro Vieira da Silva, Gabriel Schulman, Glenda Gonçalves Gondim, Leandro Assunção, Marco Aurélio Nunes da Silveira, Michael Dionisio de Souza, Juliano Rodriguez Torres, João Paulo Arrosi, Sônia Oliveira, Thiago Merege Pereira, Rebeca Dias, Thais Pinhata, Miguel Gualano de Godoy, Fernanda Busanello, Rui Carlo Dissenha, Rafael Zanlorenzi, Amélia Siegel, Anderson Santos, Thais Brodbeck e Eduardo Silva.

Também agradeço aos amigos da vida: Lucimara Machado Diniz, Sidnei Machado, Maurício Galeb, Lilianny Simara Meireles, Edson Hauagge, Isabel Cristina Zacharias, Ieri Schroeder, Clóvis Costa, Ani Cristina Guimarães, Marco Antônio Guimarães, Casemiro Laporte Ambrozevicz e Maria Helena.

Aos meus orientandos da Universidade Positivo, Giuliana Rocio Alboneti, Ygor Nasser Salah Salmen e Antônio Marcos Rodrigues, que de diferentes maneiras me auxiliaram.

Agradeço à CAPES, pela bolsa de doutorado sanduíche na *École des hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris.

À Secretaria Municipal da Saúde, na pessoa de Maria Christina Barretto, pelo acesso aos agentes de saúde do CAPSi/Boa Vista.

À minha família: Luciana Couto Machado da Silva Carreirão, Cláudio Mund Carreirão, Leonardo Machado Carreirão e Daniel Machado Carreirão. Souberam compreender meu momento e me incentivar nas dificuldades.

Por fim, guardo meu agradecimento mais especial aos meus três homens: Ricardo Marcelo Fonseca, João Gabriel Machado Fonseca e Antônio Luiz Machado Fonseca. Para Ricardo, meu companheiro de jornada, as palavras são inúteis para significar aquela tessitura da vida, da construção diária de companheirismo, afeto e apoio. Ele teve duas férias ‘forçadas’ para abrir espaço quando precisei e estive presente em cada passo do caminho. Meus filhos, João e Antônio, privados da mãe por tantos momentos, precisaram crescer junto comigo. Espero que a alegria por ter chegado ao fim da jornada os contamine e deles afaste a (falsa) ideia de que fazer um doutorado é a pior coisa do mundo.

*Sem o fio condutor do corpo, eu não creio na validade de nenhuma pesquisa (NIETZSCHE, FP X, 26[432])*

*É em referência ao corpo que as coisas estão dispostas, é em relação ao corpo que existe uma esquerda e uma direita, um atrás e um na frente, um próximo e um distante. O corpo está no centro do mundo, ali onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo não está em nenhuma parte: o coração do mundo é esse pequeno núcleo utópico a partir do qual sonho, falo, me expresso, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. O meu corpo é como a Cidade de Deus, não tem lugar, mas é de lá que se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos.*

*(MICHEL FOUCAULT, O corpo utópico, As heterotopias)*

## **RESUMO**

Partindo da análise das significações histórico-sociais sobre do corpo, a primeira problematização do presente trabalho buscou colocar em perspectiva os critérios de inteligibilidade do corpo em diferentes contextos. A compreensão do corpo em seus sentidos plurais é aqui trabalhada como os diversos contextos de conhecimento que se colocam como condição de possibilidade de existência de uma precisa leitura do corpo na história. A partir dessa leitura construtivista de corpo, outro elemento é chamado para o diálogo: as técnicas que atuam no e sobre o corpo para inseri-lo num espaço-tempo referencial aos sentidos recebidos pela tecnologia de sua decifração. Procurou-se estabelecer as diferentes vias tecnológicas atuantes no e sobre o corpo desde a antiguidade tardia até a contemporaneidade, traduzido pelo percurso da ascese à bioascese. O arco que busca compreender a produção do corpo por diferentes matrizes de conhecimento e práticas técnicas, leva a uma tentativa de repor as filosofias que se ocuparam do corpo como núcleo de pensamento. São retomados, assim, os pensamentos de Nietzsche e de Foucault. Cada um destes autores, a seu modo, auxilia na decifração dos elementos que estão em jogo num cenário de conhecimento e de práticas sobre o corpo. Nietzsche vê na trajetória da história da filosofia e da cultura uma estratégia de controle e contenção do corpo enraizada na moral metafísica que preside a cultura e o projeto político ocidental. Com isso, ele nos coloca diante de um problema fundamental: a história da cultura, da moral e da política é história de adestramento das potências do corpo. Entre política e regulação biológica existe uma relação estreita de interação. Mas é Foucault quem vai pensar tanto as disciplinas quanto a biopolítica como práticas tecnológicas de normalização do corpo e da vida. A preocupação deste trabalho foi a de mostrar que, apesar de a literatura padrão sobre a biopolítica se centrar na regulação do vivente, a biopolítica possui uma relação fundamental com o corpo. A população e o corpo, como dois níveis distintos, porém inseparáveis, da realidade biopolítica, aparecem no cenário da pesquisa. O lugar de visibilidade desta relação de interação entre corpo e biopolítica é o campo jurídico. As práticas das políticas públicas de saúde, embora amparadas conceitualmente nos princípios da autonomia da pessoa, mostram sua efetividade na ordenação e regulação da vida pela contenção e ordenação do corpo.

## ABSTRACT

Analyzing the historical and social meanings of the body, the first questioning of the present study sought to put into perspective the criteria of understandability of the body in different contexts. The understanding of the body in its plural senses is worked here as the various contexts of knowledge that arise as a condition of possibility of a precise reading of the body in history. From this constructivist reading of body, another element is called for dialogue: techniques that operate in and on the body to insert it in reference to the senses received by its space-time decoding technology. Sought to establish the different technological pathways acting in and on the body from late antiquity to contemporaneity, translated by the path from asceticism to bioascesis. The arc that seeks to understand the body's production of different matrices of knowledge and practical techniques leads to an attempt to reset the philosophies that occupied the body as the core of thought. Are thus taken up the thoughts of Nietzsche and Foucault. Each of these authors, in their own way, helps in decoding the elements that are at play in knowledge and practices on the body scenario. Nietzsche sees in the history of philosophy and culture a strategy of containment and control of the body rooted in moral metaphysics who chairs the culture and Western political project. With that, he presents us with a fundamental problem: the history of culture, morality and politics is history of powers dressage of the body. Between politics and biological regulation there is highly dependent interaction. But is Foucault who will think both disciplines as biopolitics as technological practices standardization body and life. The concern of this work was to show that although the default on biopolitics literature focus on the regulation of living, biopolitics has a fundamental relationship with the body. The population and the body as two distinct levels, but inseparable, biopolitics actually appear in the research scenario. The place of visibility of this interaction relationship between body and biopolitics is the legal field. The practice of public health policies, although conceptually supported the principles of individual autonomy, show its effectiveness in the ordering and regulation of life by containment and ordering the body.



## RÉSUMÉ

Partant de l'analyse des significations historico-sociales sur le corps, la première problématisation de ce travail a cherché à mettre à l'horizon les différents critères d'intelligibilité du corps dans différents contextes. La compréhension du corps dans ses maints sens est ici comprise comme les différents contextes de connaissance qui se mettent en tant que condition de possibilité d'existence d'une précise lecture du corps dans l'histoire. À cette lecture constructiviste de corps, un autre élément est appelé au dialogue : les techniques qui agissent dans et sur le corps afin de l'insérer dans un espace-temps référentiel aux sens reçus par la technologie de son déchiffrement. Nous cherchons à établir les différentes voies technologiques qui agissent dans et sur le corps depuis l'antiquité tardive, jusqu'à la contemporanéité, ce qui est traduit par le parcours de l'ascèse à la bioascèse. L'arche qui cherche à comprendre la production du corps par des différentes matrices de connaissance et pratiques techniques mène à une tentative de remettre les philosophies qui se sont occupées du corps comme noyau de pensée. Nous reprenons, ainsi, la pensée de Nietzsche et de Foucault. Ces auteurs ont aidé au déchiffrement des éléments qui sont en jeu dans un scénario de connaissance et pratiques sur le corps, chacun à sa façon. Nietzsche voit dans la trajectoire de l'histoire de la philosophie et de la culture une stratégie de contrôle et de contenance du corps enracinée dans la morale métaphysique qui préside la culture et le projet politique occidental. Ainsi, Nietzsche nous met face à un problème fondamental : l'histoire de la culture, de la morale et de la politique est l'histoire de dressage des potentialités du corps. Entre politique et régulation biologique, il existe un étroit rapport d'interaction. Mais c'est Foucault qui pense aussi les disciplines comme la biopolitique en tant que pratiques technologiques de normalisation du corps et de la vie. La préoccupation de ce travail a été celle de montrer que, malgré la littérature standard supposer dans le champ de la biopolitique l'issue du corps, cela n'est pas exactement le constat lorsque les termes de la pratique biopolitique sont observés. La population et le corps, comme deux niveaux distincts, pourtant inséparables de la réalité biopolitique, apparaissent dans le scénario de la recherche. Le lieu de visibilité de ce rapport d'interaction entre corps et biopolitique est le champ juridique. Les pratiques des politiques publiques de santé, malgré soutenues conceptuellement dans les principes de l'autonomie de la personne, montrent son efficacité dans l'ordination et régulation de la vie par contenance et ordination du corps.

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

### OBRAS DE NIETZSCHE

**PCS** *Traduções de Paulo César de Souza:*

**A** – Aurora

**AC** – O Anticristo

**BM** – Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro.

**CI** – Crepúsculo dos Ídolos

**EH** – Ecce Homo – Como alguém se torna o que é.

**GC** – A Gaia Ciência

**GM** – Genealogia da Moral – uma polêmica.

**HH** – Humano, demasiado Humano

**HH II** – Humano, demasiado Humano II

**Z** – Assim Falou Zaratrusta

As referências a essas traduções são indicadas pelas iniciais listadas, seguidas do número do aforismo em arábico ou, da seção, mais o número da página em arábico.

## **LISTA DE FIGURAS**

<b>FIGURA 1 – VALVERDE DE AMUSCO, 1559 .....</b>	<b>41</b>
<b>FIGURA 2 – DA ANATOMIA DE BERENGÁRIO DA CARPI, 1535 .....</b>	<b>49</b>
<b>FIGURA 3 – FRONTISPÍCIO DA ANATOMIA DE MONDINO, 1519 .....</b>	<b>50</b>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I – CORPO E TÉCNICAS: DA ASCESE À BIOASCESE .....</b>	<b>9</b>
1.1 ANTIGUIDADE TARDIA: RELAÇÃO CORPO E ALMA .....	13
1.2 CORPO COMO RELAÇÃO ÉTICA E ESTÉTICA NA IDADE MÉDIA.....	25
1.3 CORPO ANATOMIZADO E TORNADO ‘RES’ .....	36
1.4 DO HOMEM MÁQUINA À BIOASCESE .....	53
<b>CAPÍTULO II – NIETZSCHE E A ARQUEOLOGIA DE UMA TRAGÉDIA: ORDENAÇÃO DO CORPO POTÊNCIA .....</b>	<b>68</b>
2.1 O CORPO COMO FIO CONDUTOR .....	77
2.2 CORPO E CRÍTICA DA MODERNIDADE POLÍTICA .....	95
2.3 NIETZSCHE E BIOPOLÍTICA? .....	116
<b>CAPÍTULO III – FOUCAULT E A AURORA DA BIOPOLÍTICA: DA DISCIPLINA DO CORPO À REGULAÇÃO DO VIVENTE.....</b>	<b>130</b>
3.1 CORPO E PODER.....	132
3.2 BIOPOLÍTICA E CORPO .....	154
3.3 SEGURANÇA, CORPO, POPULAÇÃO .....	178
<b>CAPÍTULO IV – PODER E ESTRATÉGIAS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS: A FACE BIOPOLÍTICA DO DIREITO NA ORDENAÇÃO DO CORPO .....</b>	<b>201</b>
4.1 CORPO, BIOPOLÍTICA E DIREITO .....	205
4.2 OS CAPSi: REGULAMENTAÇÃO E TRATAMENTO DOS TRANSTORNOS DE COMPORTAMENTO.....	223
4.2.1 Alguns aspectos da História da Assistência Psiquiátrica no Brasil .....	224
4.2.2 Da Legislação dos CAPS.....	233
4.2.3 Sobre o Transtorno Desafiador Opositor (TDO) .....	245
4.3 CAPSi: TRATAMENTO DOS TRANSTORNOS DE COMPORTAMENTO E A ATUAÇÃO BIOPOLÍTICA DO DIREITO .....	251
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>257</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>263</b>
<b>ANEXO A –TABELA DE DADOS CAPSi – BOA VISTA/CURITIBA.....</b>	<b>272</b>

## INTRODUÇÃO

*“No século XVIII viveu na França um homem que pertenceu à galeria das mais geniais e detestáveis figuras daquele século nada pobre em figuras geniais e detestáveis. A sua história é contada aqui. Ele se chamava Jean-Baptiste Grenouille e se, ao contrário dos nomes de outros geniais monstros como, digamos, Sade, Saint-Just, Fouché, Bonaparte etc., o seu nome caiu hoje no esquecimento, isto certamente não ocorreu porque Grenouille tenha ficado atrás desses homens das trevas mais famosos em termos de arrogância, desprezo à raça humana, imoralidade, ou seja, em impiedade, mas porque o seu gênio e a sua única ambição se concentravam numa área que não deixa rastros na história: o fugaz reino dos perfumes.*

*Na época de que falamos, reinava nas cidades um fedor dificilmente concebível por nós, hoje. As ruas fediam a merda, os pátios fediam a mijó, as escadarias fediam a madeira podre e bosta de rato; as cozinhas, a couve estragada e gordura de ovelha; sem ventilação, salas fediam a poeira, mofo; os quartos, a lençóis sebosos, a úmidos colchões de pena, impregnados do odor azedo dos penicos. Das chaminés fedia o enxofre; dos curtumes, as lixívias corrosivas; dos matadouros fedia o sangue coagulado. Os homens fediam a suor e a roupas não lavadas; da boca eles fediam a dentes estragados, dos estômagos fediam a cebola e, nos corpos, quando já não eram mais bem novos, a queijo velho, a leite azedo e a doenças infecciosas. Fediam os rios, fediam as praças, fediam as igrejas, fedia sob as pontes e dentro dos palácios. Fediam o camponês e o padre, o aprendiz e a mulher do mestre, fedia a nobreza toda, até o rei fedia como um animal de rapina, e a rainha como uma cabra velha, tanto no verão quanto no inverno. Pois à ação desagregadora das bactérias, no século XVIII, não havia sido ainda colocado nenhum limite e, assim, não havia atividade humana, construtiva ou destrutiva, manifestação alguma de vida, a vicejar ou a fenecer, que não fosse acompanhada de fedor.”*

(Patrick Suskind, *O Perfume*)

A figura mítica ou lendária de Jean-Baptiste Grenouille nos coloca diante do pensamento sobre o corpo. Jean-Batiste não tem um perfil psicológico detalhadamente apresentado, mesmo que suas atrocidades tenham sido tematizadas na obra de Suskind. Jean-Batiste é uma potência do corpo, ele é uma condição

excepcional de um dos sentidos. Sua descrição de assassino e anti-herói é formulada pelos mesmos expedientes, conhecidos pelas crianças, da descrição dos heróis: o corpo é agraciado por uma potência extraordinária e Jean-Baptiste, conduzido por ela, age numa lógica incompreensível aos demais. É o corpo a fonte da grandeza ou da extrema baixeza.

Jean-Baptiste, mesmo em sua irreal existência, coloca-nos diante de questões das mais difíceis de serem respondidas: o que pode um corpo? Quais as potências do corpo?

Corpo como prisão, corpo como instrumento, corpo como objeto, corpo e percepção sensível, corpo e desejo, corpo glorificado, corpo fetichizado, corpo mutilado, corpo desumanizado, corpo cyborguizado, corpo e desejo, enfim, um rol interminável de variadas leituras de e sobre o corpo foram e continuam sendo inventariadas. O fato é que, além de impossível uma “enciclopédia” competente sobre o corpo e suas capacidades, também é de pouco interesse. Não queremos colocar lado a lado as mais variadas propostas de compreensão do corpo numa erudita comparação de teorias, mas, justamente, começar pela singela colocação de que o corpo, embora seja isto de mais imediatamente presente ao homem, quando dele se fala, não é um objeto da natureza mas sim de conhecimento. E como objeto de conhecimento é colocado em existência sob um filtro, é atravessado por uma operação de conhecimento inevitável. O olhar que dirigimos ao corpo, portanto, é sempre um olhar não para o corpo como um fato natural, mas para o corpo infiltrado num contexto de conhecimentos e práticas – contexto este responsável por suas significações e ‘decifrações’.

Os discursos de descrição do corpo são um conjunto de representações que fornecem um sentido aceitável sempre no interior do contexto de conhecimento dos quais pertencem. Há, assim, uma impossibilidade da linguagem de abordar completamente este “objeto”, pois ele está sempre aberto aos novos influxos descritivos e seus modelos referenciais de conhecimento. O

que pode um corpo está sempre circunscrito nos limites das técnicas que o visam. Além disso o “objeto” também muda de acordo com o mecanismo (dispositivo) técnico que serve para observá-lo. O corpo visto no microscópio é diverso daquele visto numa tomografia. Também a fotografia, que permite decompor os movimentos, mostra outras facetas do corpo. O mesmo ocorre se pensarmos na descrição do movimento. Isso que parece ser uma atividade do corpo será capturado e descrito por critérios de conhecimento inteiramente diversos nos campos da medicina, da arte e da dança, por exemplo. O que nos leva a perceber que o “objeto corpo” é articulado e tornado inteligível no interior de cada campo discursivo que o captura numa configuração própria de inteligibilidade.

Para explicar o que queremos fazer precisamos antes de mais nada marcar algumas posições. Primeira que a busca de uma compreensão do corpo nos diferentes contextos históricos é muito mais uma tentativa de mostrar que o corpo é inventado e reinventado em diferentes momentos a partir de códigos e linguagens que o tornam inteligível naquele contexto. Segunda, não se trata de perceber um avanço na leitura do corpo ou um melhoramento nas lentes que o alcançam, simplesmente porque não entendemos ser possível expor uma ‘verdade’ sobre o corpo, assim como não entendemos existir um ‘corpo natural’ a ser alcançado e conhecido de modo definitivo.

O que pode um corpo, assim, é uma pergunta que, ao ser feita, já estabelece a impossibilidade de sua resposta. É uma questão difícil e desconcertante, já que as suposições de capacidades mágicas, simbolizadas por Jean-Batiste, por exemplo, e outras cientificamente afirmadas, se colocam num terreno comum: o que se imagina ou o que se diz sobre o corpo, o colocam em existência por esses intermediários, que tão distintos em suas técnicas e verdades, estão tão próximos na colheita deste ‘objeto’ fugidio e insondável. São os filtros que o colocam em visibilidade.

Este trabalho não quer apenas mostrar que toda

fala sobre o corpo é também uma invenção, um desenho que se torna possível a partir dos contextos mesmos desta fala e seus instrumentos de conhecimento. Para além disso, o presente trabalho quer colocar em questão como é justamente essa maleabilidade do corpo, sua constante abertura e mutação, que o levam, por um lado, a ser sequestrado e fabricado pelos discursos e pelas técnicas, e, por outro lado, o constituem como um perigo a ser domado.

O corpo representa não apenas a parte material do homem, como quer a perspectiva teórica do século XVII em diante. Ele representa um feixe de possibilidades, um heteróclito desconcertante, a sua ordenação e a sua regulação serão empreitadas significativas da história da cultura e das relações de poder modernas e contemporâneas.

Aberto aos influxos de diferentes técnicas, o corpo responde e aparece com vestimentas variadas. As variações do estatuto do corpo na história não podem ser alcançadas no plano da natureza, mas sim da cultura e de seus modos de criar e atuar sobre o corpo.

Se contemporaneamente o conceito de biopolítica e de governo da vida são considerados centrais para discutir sem ingenuidade o cenário da política e do direito, sem recair na direção única do Estado soberano, aí também está implicada a dimensão da biopolítica como tecnologia de poder, e queremos investigá-la como técnica operante sobre o corpo. Como um filtro que o desenha e ao desenhá-lo o confina e ajusta.

Mas, para isso, nossa intenção principal será propor uma análise da tecnologia biopolítica em sua relação com o corpo. Se a técnica disciplinar, pensada por Foucault, conta com a aceitação pacífica de sua incidência sobre o corpo, essa mesma transparência da importância ou presença do corpo não ocorre para a reflexão da biopolítica.

A busca por uma maior visibilidade do lugar do



corpo por trás do assumido governo da vida e da população, quer dizer, a tentativa de estabelecer uma análise do lugar do corpo diante do fenômeno do surgimento da população, bem como sua conexão indissociável aos modos de vida, permite descortinar um viés fundamental da biopolítica como técnica de poder que regula a vida standardizando e ordenando o heteróclito do corpo.

Tais análises e discussões não apenas auxiliam uma melhor compreensão disso que chamamos do *chiaroscuro* do corpo na reflexão sobre a biopolítica, como também guiam a entrada para o universo jurídico. Decidimos por não abordar o corpo ou a biopolítica a partir do direito ou circunscritos em seus espaços-conceitos usuais. A escolha de chegar ao direito por uma andança em suas margens, nos espaços externos à sua ordem normativa, é proposital. Trata-se de uma estratégia de chegar a temas que entendemos hoje problemáticos e centrais para a campo jurídico – qual o estatuto do corpo? quais os limites de intervenção e disposição do corpo? –, por caminhos que levem a uma visibilidade das práticas jurídicas não atingíveis pelos caminhos ‘oficiais’ de seu plano conceitual esquematizado ou pela normatividade posta.

Tomar de assalto o direito lá nas suas práticas e questionar seus fundamentos não legitimamente estabelecidos, mas aqueles fundamentos que levam a suas engrenagens a operar como operam, é nossa intenção. Especificamente o tema questionado é o corpo. Mas não o estatuto do corpo para o direito e sim como o direito atua sobre o corpo, quais seus mecanismos e a lógica desses mecanismos de atuação sobre o corpo. Nisso, trata-se de buscar relacionar a racionalidade biopolítica da atualidade presidindo as formas de atuação jurídica sobre o corpo.

Propomos amarrar os temas, corpo, biopolítica e direito. Tentar perceber como a biopolítica tem relação com o corpo, como o direito atua biopoliticamente e como, tanto a biopolítica quanto o direito, que pode ser um agente de sua aplicação, se esforçam nas estratégias de ordenar e uniformizar o corpo e com isso melhor

governar as formas de vida desejáveis e válidas.

No primeiro capítulo a preocupação foi a de esquadrihar o que chamamos das técnicas sobre o corpo, num processo de leitura das práticas de ascese até as da bioascese. Embora seja um amplo arco o visado, não se trata exatamente de uma história do corpo, mas, diferente disso, de uma tentativa de compreender as significações do corpo em diferentes contextos históricos e as técnicas de leitura, inteligibilidade e operações sobre o corpo. Nesse percurso inicial, separamos a ascese da antiguidade tardia e a medieval, para perceber como o corpo, mesmo na condição de inferioridade em relação à alma, não era uma instância objetiva e material separada de modo definitivo do imaterial e transcendental. Nesses dois momentos o corpo goza de uma relação com o todo ao qual pertence e é sempre nesta relação que suas significações são erigidas. Após esta primeira passagem, procuramos resgatar na prática dos anatomistas o início da possibilidade da construção da inteligibilidade do corpo como coisa. Neste momento o corpo interessa em sua constituição material e se divorcia da ordem em que historicamente estava inserido. A esses elementos vão se somar, a partir do século XVII, o da construção do entendimento do corpo-máquina. A dualidade corpo e alma é estabelecida em termos peremptórios e o corpo é situado no horizonte físico e matemático. Sua inteligibilidade é a de um amontoado de partes e peças, passíveis de ajustes e melhoramentos. O corpo que se é, presente nas práticas ascéticas anteriores, é perdido, para nas técnicas do corpo-objeto se converter no corpo que se tem. É um jogo com as potências do corpo, colocadas num campo fisiológico e materialista, que poderemos ver. Num longo percurso, que dependerá das práticas de poder do fim do século XVIII e do século XIX em diante, pretendemos mostrar como o corpo, seu agenciamento e sua condição de valor e capital permitem a formação da bioascese.

No segundo capítulo buscamos em Nietzsche, e em suas reiteradas problematizações acerca do corpo, o fio de nossa

análise. Com Nietzsche se coloca não apenas a negação da dualidade metafísica corpo e alma, como também o questionamento da canhestrice dessa manobra e a acusação de que a história da cultura é uma história de operação sobre o biológico. Nietzsche nos faz perceber que as potências do corpo nunca estiveram em segundo plano ou fora dos interesses das práticas voltadas à formação do homem. O homem como criação é gerado por treinamento e adestramento sobre a sua economia pulsional, quer dizer, sobre as forças de seu corpo. É também com Nietzsche que se coloca não a aceitação, mas a pergunta sobre os motivos de fundo da formação do homem a partir dos projetos de um tipo ideal. Formatar o homem e intervir em seu corpo para adestrar seus impulsos é uma forma de decadência para este autor. Isso porque esses projetos revelam a necessidade de hierarquizar e rejeitar uma parcela das potências do próprio corpo. Está subentendido em Nietzsche, portanto, o entendimento de que a cultura, a moral e a política são projetos corporais e biológicos.

No terceiro capítulo retomamos o pensamento de Foucault. Que o corpo tenha sido para ele um tema bastante importante é notório. Mas há uma certa tendência de relacionar o corpo com as disciplinas e quando se trata de biopolítica outros conceitos e léxicos entram em cena: população e vida da espécie. Nossa tentativa é a de entender os sentidos do biopoder e da biopolítica e questionar se o corpo deixa de ser pertinente ou se também a biopolítica trata de agenciamento do corpo quando trata da noção corpo-espécie. Nossa proposta é a de que Foucault percebeu claramente que a contemporaneidade técnica e científica armou a possibilidade de conter o corpo a partir dele mesmo. A uniformização biológica e genética, angariadas pelo saber médico e científico, transportam para o mapa do corpo – como mapa de realidade decifrável – os critérios de sua normalidade e adequação, permitindo atuar e mover nos elementos inadequados e anormais.

No quarto e último capítulo queremos mostrar a

biopolítica, como tratada por Foucault, em funcionamento no campo do direito. Escolhemos, para tanto, as políticas públicas de saúde mental, especificamente em sua assistência às crianças e aos adolescentes. A intenção está em fazer perceber como a regulamentação jurídica, que decide pela vertente de um Estado responsável pelos cuidados da saúde mental, conforma seu modelo assistencial de acordo com a racionalidade governamental biopolítica. Mais que isso, acreditamos que nesta atuação biopolítica, pautada na existência biológica, os corpos são por aí medidos e organizados. No caso da saúde pública mental infantil, esta vertente é particularmente curiosa, pois implica a regração dos comportamentos dos corpos das crianças, imputando-lhes, para sua normalização, diagnósticos de transtornos mentais que devem ser seguidos de tratamentos visando ao conserto de seus corpos e suas manifestações. Nossa análise será junto ao CAPSi/Boa Vista e em seu atendimento ao Transtorno Desafiador Opositor (TDO). Esse transtorno é nomeado e previsto nos manuais mais conhecidos de diagnósticos, o CID 10 e o DSM – IV, manuais esses que servem de base para a atuação do Estado na assistência à saúde mental. A atuação estatal usa os critérios do CID 10 e do DSM – IV para decifrar a epidemiologia da população infantil no tocante aos transtornos mentais e gerir os corpos do percentual da população infantil que padece desses desvios.

## **1. CORPO E TÉCNICAS: DA ASCESE À BIOASCESE.**

Esse capítulo aparentemente historiográfico, se desenrola, na realidade, a partir de uma preocupação de distinguir os critérios epistemológicos das técnicas atuantes sobre o corpo em diferentes momentos e, assim, consituir um meio de compreender suas leituras distintas. Queremos entender como a distinção corpo e alma não é tão esquemática como parece. Se não realizamos uma interpretação histórica e sim filosófica, um certo cuidado histórico nos leva a rejeitar em parte uma tradicional leitura da história da filosofia que conhecidamente diagnostica desde Platão uma dualidade entre corpo e alma que vem a ser finalmente radicalizada por Descartes e pela modernidade. Se podemos realmente encontrar uma dualidade nos caminhos do pensamento filosófico entre corpo e alma responsável por uma inferiorização do corpo no plano do conhecimento, percebemos que esta dualidade é vivida de modo diverso fora das teorias filosóficas e que embora estas duas instâncias – corpo e alma - tenham sido historicamente vistas acolhendo suas diferenças ontológicas, epistemológicas e morais, como investiga a filosofia, o corpo, mesmo como o outro da alma, não é sempre e homogeneamente situado numa radical solidão e realiza com a alma relações de interação.

Nosso foco neste capítulo, considerando que a análise do corpo pode levar para um sem fim de interpretações possíveis, será a condução da relação corpo e alma nos momentos escolhidos para perceber nesta relação diferentes formas de apreciação e performance do corpo. Ainda que, de um modo geral, seu estatuto tenha tradicionalmente vigorado num lugar de inferioridade hierárquica, nossa intenção é mostrar um percurso – em nada linear ou progressivo – no qual, mesmo considerada esta diferença ontológica e valorativa entre corpo e alma nos variados momentos da história da filosofia, é somente a partir do contexto de

formação do moderno que seu apagamento é viabilizado. Claro que ao falar de apagamento já nos inserimos em um contexto interpretativo. O apagamento do corpo é considerado como seu desfazimento em relação àquelas condições que antes lhe eram atribuídas, e tais condições não são naturais, mas culturalmente estabelecidas. Por isso já dissemos que não é uma história do corpo, mas das formas e das diferentes lentes que o capturam e fornecem sentido. Se variadas são as matrizes de conhecimento responsáveis por viabilizar uma leitura de corpo, entendemos que todas elas remetem, em seus modos específicos, a diferentes formas de controle e ordenação dele. Mas percebemos que a matriz moderna supõe a renúncia do corpo em todos os seus sentidos ou qualidades até então existentes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Parece questionável essa proposição já que vivemos um momento de visibilidade e fetichismo do corpo. Por fora e por dentro, seja no desejo do corpo perfeito do fitness, ou seja no ideal de ser saudável, a atenção se volta para o trabalho continuado sobre o corpo. Assistimos a práticas de conserto e elaboração do corpo como formas de construção de identidade. Como nos diz Francisco Ortega: “os modos de subjetivação contemporâneos estão passando por um processo de somatização e exteriorização” (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010, 63). Este novo lugar do corpo como alvo de construção continuada tem levado a questionamentos sobre a própria condição humana e se não estaríamos nos encaminhando para o pós-humano. “Faz sentido ainda a insistência em exumar o tema da *conditio humana* depois das exéquias do humanismo celebradas na pós-modernidade, num tempo em que a metafísica se converteu em cibernética, a nanotecnologia e a robótica reproduzem e aperfeiçoam quase todas as faculdades naturais do corpo e da mente e a engenharia genética – a ponto de decodificar o genoma – nos promete a decifração da fórmula encerrada na base somática da personalidade? Essas mutações no texto da ‘natureza humana’ apagam sua antiga aura e preparam o advento de sua ‘reprodutibilidade técnica’ potencialmente em escala industrial” (GIACÓIA JÚNIOR, 2008, 289). Mas como o próprio Oswaldo Giacóia nota na sequência de seu texto: “Uma nova mutação epocal da condição humana não surpreenderia um filósofo como Michel Foucault, que não cessou de anunciá-la, desde os anos 60. Para ele, com efeito, o homem pode mudar, ou até mesmo desaparecer, simplesmente porque – enquanto designando uma positividade ontológica, uma essência ou natureza supra-histórica – o homem, a condição humana, nunca existiu” (GIACÓIA JÚNIOR, 2008, 289). Essa visibilidade do corpo, essa possibilidade de sobre ele intervir para o moldar de acordo com desejos ou necessidades, mais que levantar a questão sobre a condição humana, deve fazer questionar o quanto o próprio corpo desaparece por trás dessa sua moldagem incessante. Queremos dizer que a produção idealizada do corpo é também sua contenção, seu aprisionamento dentro de esquemas que determinam suas potências ou as produzem na intenção do melhoramente e perfeição. A isso se acrescenta a vigência atual do corpo biológico. O corpo biológico é desmaterializado e tornado um campo de dados e informações. O manejo desses dados não apenas fornece um mapa que se crê adequado para visualizar as condições de saúde e normalidade do corpo como também se acredita que os dados revelam as causas dos comportamentos. O mesmo ocorre com a leitura neuronal do homem. É na

Nomeamos este percurso da ascese à bioascese, que não são termos novos e servem para perceber não apenas uma mudança nas técnicas e práticas sobre o corpo, como também uma mudança significativa daquilo que o próprio corpo pode representar e como as contemporâneas representações de corpo resultam de um enxugamento de suas potências que são rigidamente controladas.

Tocaremos em dois pontos que parecem controversos. Primeiro que as diferentes formas de ascese, não obstante seu caráter de transfiguração em torno de uma subjetividade desejada, não tratavam de renúncia ao corpo. A compreensão usual de ascese, em especial aquela cristã, supõe a ideia de mortificação da carne e destacamento do corpo. Queremos mostrar que as práticas ascéticas em geral, e aí também a cristã, muito embora adotem uma valorização hierárquica entre corpo e alma, indicam que a superação do corpo é meramente simbólica, já que sua presença e consideração são elos fundamentais para o acesso da própria instância da alma.

O segundo ponto controverso está em perceber nas práticas da bioascese e no contexto de sua preparação, formas que levaram a isso que chamamos de apagamento do corpo. Esse apagamento quer dizer seu desligamento com outras esferas (transcendentais, sociais, etc) para ser visto na solitária condição de matéria. Ainda que na bioascese o corpo pareça ganhar visibilidade e seja a sua construção e modelagem o centro de esforços para o qual se remete a atenção, essa produção detalhada de identidade pelo corpo não apenas esvazia qualquer interioridade como também confina o próprio corpo em esquemas de previsibilidade que sufocam suas manifestações variadas<sup>2</sup>.

---

estrutura cerebral que se justifica sua subjetividade e ajustar suas doses químicas pode afastar males, intimidar patologias e resolver sofrimentos.

<sup>2</sup> “Se as práticas ascéticas da Antiguidade visavam a liberdade da vontade, nas modernas bio-asceses, a vontade não está a serviço da liberdade; é uma vontade ressentida, serva da ciência, da causalidade, da previsão e da necessidade, que

Para sustentar essas hipóteses, nos primeiros dois momentos analisados a preocupação será a de perceber a dualidade corpo e alma com outras lentes. Que a dualidade existe não se discute, mas ela não remete a uma separação fixa de duas categorias plenamente distintas. O corpo atua, antes de sua configuração moderna, com uma abertura de sentidos que o coloca em relação tanto com a alma quanto com as esferas transcendentais, sociais e humanas. Nisso, no plano das práticas e vivências, a conotação do corpo como objeto material meramente disposto no plano sensível será muito mais a leitura possibilitada pelo olhar que a partir do século XV e mais fortemente a modernidade pouco a pouco construiu sobre o corpo.

Os últimos dois itens deste capítulo tratam da complexa formação do olhar moderno sobre o corpo. Parte-se do contexto da disciplina médica-anatômica do século XIV/XV como o primeiro passo na produção do corpo visto exclusivamente na sua estruturação material e fisiológica para conectar a esta abertura do corpo anatômico a possibilidade do corpo como mero objeto, o que encontra ressonância nos modelos de pensamento dos séculos XVI e, sobretudo XVII, e estabelece a matriz válida de conhecimento do corpo até o presente momento. Atua em conjunto com estas articulações do corpo anatomizado e coisificado a produção de um saber científico que entende poder enunciar a verdade sobre o corpo. O selo ou se quisermos o peso deste saber acerca da verdade sobre o corpo é também um traço marcante desta paisagem da elaboração do corpo moderno. A vontade geral é a de identificar o corpo tornado objeto e a captura deste objeto pelo conhecimento que o estabiliza em seus discursos de verdade.

Em termos resumidos, queremos expor como o corpo em diferentes momentos é apropriado por códigos variados e

---

constrange a liberdade de criação e anula a espontaneidade. Ela está submetida à lógica da fabricação, do homo faber, matriz das bio-identidades. (...) A vontade na bio-ascese se define mediante critérios reducionistas, fisicalistas, materiais e corporais” (ORTEGA, 2002, 171/172).



como é apenas depois da Idade Média que sua diferença em relação à alma ou mente servirá para a sua invenção como objeto com partes e funções que devem ser compreendidas sem qualquer remissão à exterioridade do próprio corpo. Queremos entender como este corpo, que por nós é tão pacificamente descrito pela medicina e pela anatomia, pode ser compreendido na pré-modernidade de modo inteiramente diverso e profundamente atravessado por qualidades invisíveis, por papéis sociais, morais e religiosos, de modo que sua presença exclusivamente biológica é, para aqueles universos não modernos, impossível.

Na discussão sobre o corpo-máquina e da bioascese, no lugar de construir os caminhos precisos da ideia de homem-máquina e de expor as plúrimas formas de intervenção técnica que cada vez mais são possíveis na modificação, conserto e melhoramento do corpo, pensamos estes temas em termos de manejo das potências do corpo. Essa forma de fechar a última etapa do capítulo sobre o corpo em suas diferentes conotações históricas parece importante não apenas porque toca na marca típica do olhar formulado na modernidade sobre o corpo, como também leva a considerar que este olhar se desdobra de sua condição passiva para manejar e governar o que pode ou não pode um corpo: revela a condição biopolítica do considerar o corpo na modernidade.

### **1.1 Antiguidade tardia - relação alma e corpo**

A medicina na vida dos antigos como cura e até mesmo como prevenção dos males é uma presença constante o que pode ser percebido pela existência de autores como Alcmenon de Crotona, Diocles de Caristos, Galeno, Hipócrates, Demócrito, Platão e Aristóteles, apenas para mencionar alguns que deixaram testemunho de suas investigações sobre saúde e doença. Todos esses autores apontam, de maneiras diversas, para o fenômeno de uma vida

medicalizada, que inscreve o equilíbrio do corpo na dieta, no clima e, também e de modo mais significativo, na saúde da alma como o *locus* da verdadeira saúde.

O pensamento de Platão ficou notório na demarcação das fronteiras entre o corpo e a alma, assim como são célebres as passagens do Timeu que separam as doenças da alma daquelas do corpo. Platão estabelece a marca de que a saúde da qual devemos nos ocupar é a da alma, e mesmo que sua obra tenha influenciado fortemente as concepções dualistas e metafísicas de toda uma história da filosofia que se segue ao seu pensamento, na antiguidade tardia já encontramos uma reformulação no que diz respeito à saúde, aos cuidados do corpo e da alma<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Nosso foco se ocupa da antiguidade tardia na medida em que naquele momento fica muito claro que os cuidados com o corpo remetem aos cuidados da alma o que indica entre eles uma relação e não incomunicabilidade devido ao dualismo. Na antiguidade tardia a separação corpo e alma (iniciada na tradição órfica e continuada pelos pitagóricos e por Platão) não é ignorada, mas reordenada em seus significados originariamente platônicos ajustando-se às práticas justificadoras da existência na qual o corpo não é lateral dada sua conexão com uma interioridade e transcendência. Apesar desse espaço concedido à antiguidade tardia, isso não deve esvaziar ou diminuir a importância da antiguidade arcaica e clássica no que concerne ao corpo. Como se sabe, para os gregos arcaicos o corpo não constitui um todo unificado, sequer existe uma palavra única que faça referência ao corpo como uma totalidade material individualizada. O corpo é referido a partir de suas variadas atividades, assim, são variados os termos que o referem e disjuntiva a abordagem que dele se faz (GALIMBERTI, 2010). O corpo na grécia homérica é pluralmente significado, de modo a não se fechar num esquema rígido de significação ou valoração. A permissão para referir o corpo a partir de um único termo ocorre apenas quando deixa de existir o corpo vivo em suas multifacetadas capacidades. Temos aí a palavra *sôma*, que refere o cadáver. O corpo morto, agora sim, como corpo esvaziado de sua força vital, pode ser reduzido a uma única significação. Mas, quando vivo, o que se mostra são as suas potências, suas variadas condições de atuação, não simplificáveis sob um único código.

No interior do pensamento arcaico não só o corpo é plural como também só existe quando animado por uma força vital. Uma vez abandonado por esta, ele próprio se modifica, deixa de ser o que era. A partir do momento em que o pensamento platônico se preocupa em esquadrihar a alma, dela se destaca o corpo (esta separação já estava na tradição órfica e nos pitagóricos, como mencionado, já que os primeiros tratavam da purificação da alma pela morte do corpo e os segundos tratavam da imortalidade da alma e, conseqüentemente, sua diferença em relação ao corpo) e o princípio vital não pode mais ser visto atrelado ao corpo e suas possibilidades. O

Nos epicuristas, de modo muito claro, por razões evidentes, como também nos estóicos para os quais os problemas relativos à tensão da alma/saúde do corpo estão profundamente ligados, veremos o corpo reemergir como um objeto de preocupação, de sorte que ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo (FOUCAULT, 2004, 133).

Na antiguidade tardia a medicina e a cura do corpo se inscrevem num campo de práticas e de reflexões tais, que localizam a medicina como um saber prestigiado que não é inferior aos das artes liberais (FOUCAULT, 1985) e colocam o corpo em relação com a alma. À medicina não cabe a cura meramente tópica do corpo, “ela também devia, sob a forma de um corpus de saber e de regras, definir uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o próprio corpo” (FOUCAULT, 1985, 106). O duro tratamento dispensado ao corpo pela contenção de prazeres e mortificações da carne, sugeridas nesse período, indica uma relação que não é pragmática com o corpo, mas, indica uma noção de corpo que, ao requerer cuidados e treinamento para esses cuidados, implica na configuração de uma “estética existencial” (FOUCAULT, 1985) capaz de transfigurar e salvaguardar também o registro da alma.

---

corpo passa a ser visto como um estágio, um momento – aprisionante – do percurso da alma, sendo esta última independente e de natureza diversa do corpo. Se antes o corpo era plural, agora o corpo é receptáculo: “cárcere”. Perde-se a força da lógica da abertura para pensar o corpo, este é matéria finita e limitadora do que não é finito. De um só golpe abrem-se as vias para conceber o corpo separado da alma e o corpo como um todo material, vinculado e preso aos modos do sensível.

O corpo, nesta leitura, não é ponto de partida, ele é resultado, é resto que sobra como contraposição da imagem de alma. Dadas as características da alma e os critérios de valor a ela agregados – sua natural proximidade e equivalência com o inteligível e com a verdade – desenha-se também aquilo que não é alma: o corpo. Assim, este corpo desfruta da parcela da realidade impotente para a verdade e inteligibilidade (o sensível). Podemos lembrar como a alma, quando se prende ao corpo, deve reaprender as verdades que conhece mas foram esquecidas pelo ato de vir a amarrar-se num corpo e suas condições materiais. Todo o percurso de ascese, que faz parte do percurso de conhecimento, é ao mesmo tempo elevação (como despregamento do corpóreo) e rememoração (imersão na lógica da alma).

Os cuidados com o corpo, com sua saúde e sua moderação, correspondem àquilo que Foucault, na sua fase ética, delineou como o cuidado de si, buscando reconhecer na antiguidade tardia e no período do império, sobretudo na escola estóica, uma economia de atenções voltadas para a articulação do “eu”. É trabalhada a noção de uma técnica específica de constituição de si e da própria existência, que delineia preceitos sobre a compreensão do papel do corpo e de sua relação com a alma.

O primeiro passo dessa colocação do cuidado de si, envolve em percebê-lo como uma velha proposição do mundo grego, mas que toma uma diferente dimensão na antiguidade tardia. Se desde Sócrates o cuidado de si é posto como algo necessário, na filosofia posterior ela passa a propor uma “cultura de si”<sup>4</sup>. Aprender a viver a vida, escolher um tipo de vida e praticar cotidianamente e a cada momento os cuidados que este modo de viver exigem, são fundamentais. Trata-se de forjar incansavelmente a si mesmo num laborioso e paciente cuidado de si que encontra na atenção sobre o corpo uma importância central, e assim ele é submetido a limites e contenções. No que concerne, por exemplo, à alimentação e ao desejo; bem como é educado a conduzir-se de modo adequado. Ao assim proceder, a técnica de si que atua no corpo se ajusta e prepara o que é bom e saudável para a alma.

Epicteto, por exemplo, encontra no cuidado de si aquilo que distingue o homem dos animais. O homem é um ser que precisa formar-se e pode fazê-lo na elaboração dessa atenção aos cuidados com o corpo e com a alma, por via de sua capacidade racional. O cuidado com o corpo mostra-se como via de acesso à dimensão da alma. A moderação do corpo desprende os homens de suas exigências e o auxilia à elevação espiritual. A cultura de si que é, portanto, a construção de uma estética existencial, não apenas

---

<sup>4</sup> Nessa colocação de um panorama que opera a partir de uma ‘cultura de si’ o autor preocupa-se em delimitar que: “esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em numero, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade”. (FOUCAULT, 1985, 50).

envolve um percurso de aprendizado como precisa ser incorporada como um hábito capaz de durar a vida inteira.<sup>5</sup>

O constante exame de si mesmo voltado para os cuidados do corpo, da dieta e das atividades, possibilita “ficar face a face consigo mesmo, recolher o próprio passado, colocar diante de si o conjunto da vida transcorrida, familiarizar-se, através da leitura, com os preceitos e os exemplos nos quais ele se quer inspirar e encontrar, graças a uma vida examinada, os princípios essenciais de uma conduta racional” (FOUCAULT, 1985, 56).

Embora essas duas maneiras de ocupação do corpo, uma referindo sua privação e a outra a sua observação e cura, enviem nos seus aspectos práticos e concretos para abordagens diferentes, o princípio que rege tais tratamentos de cunho diverso é comum. Esse princípio diz respeito a um intercâmbio entre corpo e alma de tal forma que o cuidado de si não pode ser compreendido como prática ascética em termos tradicionais<sup>6</sup>, preocupada exclusivamente com a própria alma relegando os problemas do corpo a problemas circunstanciais e menores. O corpo como passível de observação, contenção e cuidado remete à própria possibilidade de curar a alma de seus males.

Mesmo que para os estóicos os verdadeiros males sejam os da alma, isso não a desconecta do corpo, pois é também pela vigilância do corpo, seja reprimindo seus afetos e prazeres, seja nas atenções à sua saúde, que se tem acesso à alma. “Convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria.” (FOUCAULT, 1985, 62). Alma e corpo são duas diferentes instâncias cada uma com seu conjunto de valores e cada uma remetendo à construção da perfeição da própria existência. Se a alma têm preferência, não convém por esse motivo apagar ou

---

<sup>5</sup> Foucault vai analisar como esse cuidado de si envolve educação e labor (conjunto de ocupações). Não é meramente exercício da solidão, é também prática social.

<sup>6</sup> A esse respeito trataremos adiante da noção de ascese especificamente trabalhada por Foucault responsável por colocá-la em termos diversos.

retirar o corpo. Justamente uma atenciosa compreensão de suas demandas para assistir as válidas e educar aquelas que não podem ser contempladas concedem um acesso à alma que com tais práticas se fortalece nas suas virtudes. Trata-se de algo muito distante de ignorar o corpo constituído como problema por sua natureza inferior e corpórea. O trabalho sobre esta porção corpórea, sua observação e cuidado são vias de acesso ao fortalecimento e à saúde da alma.

Esse trabalho sobre o corpóreo, esse cuidado de si, como uma técnica, é o trabalho da ascese. Não é uma técnica que a partir de fora quer produzir um corpo que responde apresentando as forças desejadas, mas é técnica capaz de promover processos de subjetivação e que remete a um conjunto de práticas para este fim. Coloca em cena o trabalho do indivíduo sobre si mesmo pela via de seu corpo, mas ao mesmo tempo faz aderir este indivíduo num contexto sociocultural dentro do qual as práticas da ascese adquirem sentido.

A ascese presente nas práticas da antiguidade tardia e dos primeiros séculos do cristianismo não implicavam uma atitude de renúncia do mundo ou do corpo<sup>7</sup>, o trabalho de construção de uma identidade a ser alcançada era a base de um pertencimento, de uma mundanidade e espiritualidade reveladas na dimensão ético-política dessas práticas da ascese. Os dois planos corpo e alma são colocados lado a lado para os processos de transfiguração de si; não

---

<sup>7</sup> Como nos lembra Francisco Ortega: The notion of ascesis is frequently associated to the denial, mortification and renunciation of the self. Its Valence is particularly negative when seen in the perspective of Christian ascetism. In his work Foucault used *ascesis* (frequently as a translation of the Greek *askêsis*) and ascetics (*léascétique*) to stress the positive dimension of self-constitution and self-transfiguration. In his description, ascesis involved acquiring something we do not have rather than renouncing something we do have. Tradução livre: “A noção de ascese é frequentemente associada à negação, mortificação e renúncia de si. Sua validade é particularmente negativa quando vista na perspectiva do ascetismo cristão. No seu trabalho Foucault usou ascese (frequentemente como tradução do grego *askêsis*) e ascéticos (*léascétique*) para expor a dimensão positiva da construção e transfiguração de si. Na sua descrição, ascese envolvia adquirir alguma coisa que não se tem em vez de renunciar algo que se tem” (ORTEGA, 2014, posição 1584 de 5976).

há rejeição do corpo, mas, contrariamente, sua observação constante assim como seu manejo<sup>8</sup>.

Esses pontos que constituem a noção de ascese para esclarecer sua prática como um trabalho de si sobre si mesmo, sem que ela possa ser vista como prática de submissão a uma lei, mas sim como um ‘exercício da verdade’ na conversão de si mesmo, não podem ser lidos pelas lentes usuais que emprestam à ascese uma dimensão de destacamento do mundo. Foucault a esse respeito é bastante claro:

Quando falamos de ascese é evidente que, vista através de uma certa tradição, esta mesma, aliás muito deformada, [...] [entendemos uma] forma de prática cujos elementos, fases, progressos sucessivos devem ser renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a renúncia a si. Progressos nas renúncias para chegar à renúncia essencial que é [a] renúncia a si: assim nós entendemos a ascese. É com tais tonalidades que a entendemos. Creio que a ascese (áskesis) entre os antigos tinha um sentido profundamente diferente. Primeiro, porque evidentemente não se tratava de chegar, tanto no termo da ascese, quanto em seu alvo, à renúncia a si. Tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo. Digamos mais exatamente: tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo (FOUCAULT, 2004, 386).

A ascese nesse contexto não indica o trabalho de desligamento do mundo, mas de possibilitar a si a presença neste mundo de modo mais adequado, ou, nas palavras de Foucault, do

---

<sup>8</sup> Ainda segundo Ortega, para prevenir o equívoco de aproximar as práticas sobre o corpo ligadas ao trabalho da ascese na antiguidade tardia com as práticas neoliberais contemporâneas sobre o corpo, temos que: “Equating ancient asceticism with neoliberal regimes of self care discharges the former of its ethical significance and obliterates the ethical and political implications of contemporary practice of the self”. Tradução livre: “Igualar a ascese da antiguidade com os neoliberais regimes de cuidado de si esvazia do primeiro seu significado ético e impede as implicações éticas e políticas das práticas de si contemporâneas” (ORTEGA, 2014, posição 1595 de 5976).

modo que mais convém (FOUCAULT, 2004). O caráter fundamental da ascese também se apresenta como um saber prático, que se volta para as ações concretas, o aprendizado, o preparo e o cuidado com o corpo. Não é apenas prático nos seus exercícios concretos, vindo mesmo a encontrar, como nos diz Foucault lembrando Sêneca<sup>9</sup>, exemplos e comparativos na ginástica do atleta que faz seu preparo, mas é também um saber prático pela finalidade do preparo. Ele serve para estabelecer as condições do indivíduo no suportar e passar por situações possíveis em sua existência. Nesse sentido, a ascese é um trabalho para a vida terrena e não a sua renúncia.

Esse cuidado de si para si da ascese, conforme já mencionamos antes, não apenas encontra um paralelo com a prática médica, o que se revela pelos usos de termos médicos para designar males da alma, estreitando a relação corpo e alma, como também denota não apenas um trabalho solitário, mas também social. Há no processo do preparo a busca do 'outro' que tenha a aptidão para aconselhar (FOUCAULT, 1985) e também as relações que se ligam pela preparação de um tipo de conduta que se deseja como modelo válido para um grupo. Richard Valantasis ao ocupar-se da ascese a coloca em termos de construção consciente e programada de um tipo de vida alternativa àquela dominante na sociedade. Esse autor apresenta a dimensão de resistência e dissenso social provocada pela prática da ascese (VALANTASIS, 2008). Em complemento a essa ideia:

As ascetes clássicas tinham, como vimos, uma  
dimensão político-social fundamental, visando

---

<sup>9</sup> Nessa passagem Foucault analisa a ascese como as práticas capazes de dotar e equipar o indivíduo, trata de perceber na ascese aquilo que ela dota, o *paraskeuê* grego, que Sêneca apresenta em latim como *instructio*. A esse respeito Foucault diz que: "Há muitas definições da *paraskeuê*. Tomarei uma das mais simples e drásticas. É a que encontramos em Demetrius, o cínico, na passagem citada por Sêneca no livro VII do De beneficiis, em que Demetrius retoma um lugar-comum da filosofia cínica, como também da filosofia moral em geral e de todas as práticas da vida: a comparação da existência, e daquele que na existência quer chegar à sabedoria, com o atleta. Precisaremos voltar muitas vezes a esta comparação do sábio com o atleta, ou daquele que se dirige, que se encaminha para a sabedoria com o atleta" (FOUCAULT, 2004, 387).



sempre o outro e a cidade, eram expressão de amor pelo mundo. A presença do outro e do mundo garantiam a realização do cuidado de si (ORTEGA, 2002, 170).

Assim, o modo como Foucault elabora sua leitura da ascese traz algumas marcas. Trata, em primeiro plano, de um processo de subjetivação na qual uma forma de subjetividade é desejada e encadeia um conjunto de práticas para seu alcance. Práticas estas que envolvem corpo e espírito, não recaindo na negação ou mortificação do corpo, como o termo geralmente sugere. Outra marca trata de conciliar e localizar este trabalho de si sobre si mesmo num contexto social, pontuando seu aspecto de prática também política.

Se a interpretação foucaultiana revelou essa abertura de sentido do corpo na sua relação com a alma, impedindo sua percepção apenas como matéria transitória no plano de uma realidade concreta a ser superada, mas de existência carnal que toca e influi no plano imaterial, também Peter Brown, ao analisar o culto dos santos na antiguidade tardia, vai revelar essa mesma condição do corpo de remeter a uma transcendência. Também Peter Brown, sem tratar do cuidado de si em termos foucaultianos, vai revelar o não negligenciamento – como renúncia – do corpo desse período<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Algum cuidado com o tema da negligência do corpo é necessário. Sabemos que nos primeiros séculos, em especial a partir do século III, algumas práticas bastante severas em relação ao corpo eram praticadas. Talvez o exemplo mais marcante seja o dos padres do deserto, como eremitas que penitenciavam o corpo e exerciam a *anachoresis*. O que queremos sustentar não é que não havia diferentes formas de desprezo ao corpo, mas que mesmo o desprezo ao corpo não implicava sua negligência em termos de apagá-lo. O domínio do corpo e, portanto, sua consideração constante estão em jogo. Também a noção de retirada, destacamento e isolamento dos eremitas não é exatamente precisa. Como nos lembra Ortega; “Even heremits were not isolated; they had an audience and were surrounded by a community that supported them”. Tradução livre: “Até mesmo eremitas não eram isolados, eles tinham uma audiência e eram cercados pela comunidade que os dava suporte” (ORTEGA, 2014, POSIÇÃO 1685 DE 5976). E ainda: “Their affinity to God granted them status and power; they embodied the hope of the community and testified to validate the possibility of approaching the holy through rigorous ascetism”. Tradução livre: “Suas afinidades com Deus lhes dava status e poder, eles incorporavam a esperança da comunidade e eram testados a validar a possibilidade de aproximação do sagrado por meio de ascetismo rigoroso” (ORTEGA, 2014, posição 1695 de 5976). A formulação ascética de apagamento e renúncia total do

No livro *Le culte des Saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Peter Brown analisa, nos séculos III e IV, a relação entre céu e terra a partir do culto dos santos, o papel desempenhado pelos corpos mortos e as relíquias daí retiradas.

Mesmo que essa análise específica se ocupe do corpo morto e por isso a dimensão das atuações relativas ao corpo e ao seu cuidado não entrem em cena, também aqui temos uma chave interpretativa que revela um campo de contato entre material e imaterial, no qual o corpo e seus signos são ponte que impede uma dualidade radical entre estas instâncias.

O ponto de partida repousa no conhecido destacamento entre terreno e divino, reconhecendo no espaço supraterrrestre superioridade. O corpo representa a faceta carnal, sujeita a toda sorte de pecados e incontinências, bem como indica a condição terrena humana, superada apenas pela morte quando a alma se liberta do peso do corpo.

A la mort, l'âme se séparerait d'un corps composé de lie terrestre, et pourrait gagner, ou regagner, un séjour conforme à sa véritable nature, dans la clarté lumineuse suspendue au-dessus de la terre dans l'attirante proximité des grappes serrées de la voie lactée." (BROWN, 1984, 12)<sup>11</sup>.

Se a morte libera a alma do corpo e permite sua subida para o transcendente, estar vivo significa estar numa condição dentro da qual os limites entre céu e terra estão postos. Mas algo singular ocorre nessa relação de separação de céu e terra no caso das tumbas e dos corpos dos santos. O lugar de suas sepulturas e seus corpos representam o lugar privilegiado onde céu e terra se

---

corpo tem sua organização muito clara só muito mais tarde, quando Descartes questiona se o 'eu' pensante não pode existir sem o corpo.

<sup>11</sup> Tradução livre: "Na morte, a alma se separaria de um corpo composto de sedimento terrestre, e poderia ganhar, ou voltar a ganhar, uma estadia conforme a sua verdadeira natureza, na claridade luminosa suspensa acima da terra na encantadora proximidade de aglomerados estelares compactos da via láctea." (BROWN, 1984, 12).

encontram (BROWN, 1984, 13). Segundo Brown, no século VI as sepulturas exteriores aos muros de grande parte das cidades passam a ser o centro da vida religiosa: pois trata-se de crer que o santo, ali sepultado, que subiu aos céus, está presente naquele lugar terrestre. O culto dos santos explicita a demarcação do lugar dos corpos enterrados como privilegiados e faz entrever a avidez por desenterrar, mudar de lugar, desmembrar os corpos, guardar suas partes e seus ossos. O contato com aquele corpo santo ou qualquer reminiscência sua é vivido como um contato com a própria esfera transcendental. Aqueles objetos físicos (partes do corpo, seu lugar etc...) operavam como uma ponte de remissão à esfera divina<sup>12</sup>.

Se céu e terra se apresentam com qualidades distintas e o pertencer a terra, estar preso nas suas condições é signo do negativo, o culto dos santos, pela concepção da *praesentia* redime

---

<sup>12</sup> Eric Dodds, ao analisar a antítese entre céu e terra presente na antiguidade tardia como herança de uma interpretação do dualismo platônico entre mundo visível e invisível (salvaguardando as diferenças entre platonismo e estoicismo), registra o caráter negativo atribuído ao mundo material pelos estóicos: “possiamo individuare un crescente disprezzo per tutto quel che si pu’ o fare e partire al dissoto della luna. Che la terra fosse materialmente insignificante a paragone dell’imensità degli spazi era stato messo in evidenza dagli astronomi”. Tradução livre; “podemos individuar um crescente desprezo por tudo aquilo que se pode fazer e que parte do sublunar. Que a terra fosse materialmente insignificante em comparação com a imensidão do espaço foi posto em evidência pelos astrônomos” (DODDS, 1993, 6/7), e ainda, “Ma lo scrittore che fa veramente proprio questo pensiero, isolandolo dal contesto artificioso del viaggio celeste e sottoponendolo a molte variazioni con un’intensità del tutto nuova, `e Marco Aurelio. Se la terra `e una capocchia di spillo nell’infinità del tempo, una lama di coltello fra due eternità (...) Le sue attività sono ‘fumo e nullità’, i suoi trofei ‘il volo di un uccello che ci sfiora e scompare prima che possiamo afferrarlo’”. Tradução livre: “Mas o escritor que realmente pratica este pensamento, isolando-o do contexto artificioso da viagem celeste e submetendo-o a muitas variações com uma intensidade totalmente nova é Marco Aurélio. Se a terra é uma cabeça de alfinete no infinito do tempo, uma lâmina de faca entre duas eternidades (...) Suas atividades são ‘fumaça e nada’, seus ‘troféus’ o vôo de um pássaro que nos toca e desaparece antes que possamos entendê-lo” (DODDS, 1993, 7). A precriedade da existência neste mundo “sublunar” registra também a precariedade da própria condição humana pensada pelos estóicos. Curiosamente esta indignidade daquilo que é terreno encontra no próprio corpo, segundo Foucault e Brown, um espaço de fuga deste esquema fechado. O corpo, apesar de afeito ao caráter problemático do terreno, também atua justamente como o que permite elevar-se para acima do terreno e dialogar com esta outra esfera. Como visto, no cuidado de si pensado por Foucault o cuidado com o corpo é também cuidado com a alma. Brown, por sua vez, percebe no culto dos santos, pela presença do sagrado no lugar físico das sepulturas, no corpo e nas relíquias (tudo o que é corpóreo e terreno) o apagamento da distância entre céu e terra. Neste último caso, o corpo é acesso e as fronteiras entre as duas esferas se desfazem: pelo corpo a distância tanto física quanto simbólica se perde.

e libera dos males da terra e da condição humana. Ocorre uma preeminência valorativa exatamente naquele lugar que não é considerado o lugar dos vivos, que leva, no fim da antiguidade tardia, a romper com a separação do lugar dos vivos e dos mortos, fazendo entrar no espaço dos vivos as relíquias e sua valorização pelo culto. Para o autor, isso indica a quebra de uma barreira existente entre os mortos humanos e o universo. Aqui existe um certo paralelo com os cultos pagãos e suas formas de compreensão do papel do morto, da relação entre humano e divino. O que ocorre, independente de uma herança direta (que não é possível de ser estabelecida), é um deslocamento do modo como esses lugares eram considerados e suas barreiras fixadas. Na cultura cristã a valorização do santo morto repousa, em grande medida, na crença que o santo morto, que morre em condições mundanas, goza de uma estreita relação com Deus, sendo precisamente esta relação que pode fazer o santo interceder em nome dos irmãos terrenos.

O corpo é, assim, signo de uma relação com o imaterial. O lugar no qual se encontra a tumba é tido como um santuário, chamado de ‘o lugar’: *loca sanctorum, ho topos* (BROWN, 1984, 22). Estar no lugar do santuário, entrar em contato com as relíquias equivale ao acesso ao transcendente. O corpo – e não apenas a invocação espiritual dos santos – perfaz esta relação entre céu e terra. A dimensão física não é apenas física, ela é atravessada por condições que não se confinam na explicação de coisas objetivas, e o corpo, bem como suas partes, não é submetido a uma estreita lógica que posteriormente virá a reger os objetos. É na condição simbólica de ponte entre material e imaterial que ele se situa e, dentro desta condição, aparece o próprio *non sense* da inteligibilidade do corpo como matéria alcançado apenas pelas leis naturais da física.

Assim, o corpo opera ao mesmo tempo com diferentes significações. Por um lado, é considerado responsável por acometer a alma de seus males. Nesse aspecto, Eric Dodds lembra que nos primeiros séculos cristãos e pagãos exercitavam práticas de

injúria contra o corpo. As diferentes mortificações da carne remontam ao salvamento da alma. Santo Agostinho “arrostiva tutte le volte che doveva mangiare o soddisfare qualsiasi altra funzione corporale” (DODDS, 1993, 28)<sup>13</sup>. Mas, por outro lado, o corpo, este outro da alma, não existe como uma realidade dela radicalmente distinta. Pelo contrário, as linhas que amarram um e outro revelam que o corpo é instância capaz de prejudicar ou salvaguardar a alma. Existe aí um relevo do corpo que ultrapassa sua mera conotação física. Uma abertura de sentido que não permite fixar sua existência apenas pelo viés anatômico ou material.

## **1.2 Corpo como relação ética e estética na idade media**

Le Goff e Truong, ao tratarem da história do corpo na Idade Média, recordam que o corpo foi esquecido pela história, salvo alguns casos específicos como, por exemplo, Michelet que lança um dos olhares pioneiros sobre o corpo e Marcel Mauss, que afirma que o corpo, é e tem história. Também são exceções autores como Norbert Elias, que desnaturaliza o corpo e suas práticas colocando em foco suas funções como objeto válido da história, e Marc Bloch, que, segundo os autores, jamais dissociou do homem sua sensibilidade e seu corpo (LE GOFF; TRUONG, 2003, p. 26).

O corpo na Idade Média é geralmente apresentado por duas lentes. A primeira lente dimensiona o corpo na sua complexidade e em suas manifestações variadas, já que o mesmo está irremediavelmente inserido no campo das tensões e ambivalências medievais, uma vez que ele é carne que peca, mas é também o aparato utilizado pela alma para mostrar sua pureza pela abstinência, por exemplo. Com isso as interpretações do corpo apontam para a sua diversificada compreensão que o percebe como o *locus* do pecado e das fraquezas ligadas ao prazer e à baixeza

---

<sup>13</sup> Tradução livre: “corava todas as vezes que devia comer ou satisfazer qualquer outra função corporal” (DODDS, 1993, 28).

mundana, e também como a carne que comunga com a de Cristo e dá acesso aos sinais espirituais: não apenas a prece, mas também toda uma série de elaboradas provas implementadas ao corpo apontam para a beatitude da alma. Ainda, se há variação na valoração sobre o corpo, isso indica que o olhar sobre o corpo como concebido na Idade Média constitui observatório rico para o próprio universo medieval em suas tensões e relações entre sagrado e profano<sup>14</sup>. As variações de permissões e comportamentos relativos ao corpo em momentos como a quaresma e o carnaval, por exemplo, constituem signos interpretativos da própria tensão e ambivalência presentes naquela realidade. Quaresma e carnaval são manifestações diferentes (aparentemente inconciliáveis), porém ambas possíveis e acolhidas pelas lógicas medievais, que somente podem ser pensadas no plural. A quaresma representa o ideário comum do medieval como um ambiente/tempo sisudo e controlado de cima abaixo por regras religiosas tão herméticas que não haveria nenhuma abertura para práticas externas ao decoro e à contenção da carne exclusivamente pautadas pelas puras virtudes cristãs. Naturalmente essa visão revela muito mais daquele que pensa a Idade Média do que dela mesma, já que todo esse período é atravessado por práticas, ritos, simbologias e imaginários não

---

<sup>14</sup> Essa mencionada tensão se refere à percepção de que o corpo é sim, por um lado, renegado e desvalorizado, mas, na complexa realidade medieval, difícil de ser conduzida a uma unidade, o corpo também pode ocupar um posto mais digno e ser avaliado positivamente. Como analisa Jean-Claude Schmitt: “Le couple des termes opposés *corpus et anima* est omniprésent dans les textes doctrinaux et théologiques et, plus largement encore, il appartient au vocabulaire le plus courant de l’époque médiévale, en latin comme dans les langues vernaculaires. (...) Cependant, le christianisme medieval, même durant le haut Moyen Âge, ne s’est jamais satisfait d’un dualisme rigoureux, qui caractérise plutôt certains courants hérétiques, les manichéens des premiers siècles et, bien plus tard, les bogomiles et les cathares. (...) ni le ‘corps’, ni la ‘chair’ ne pouvaient être pensés comme des principes entièrement négatifs, ni ‘l’âme’, ni ‘l’esprit’ ne pouvaient bénéficier dans l’absolu d’un préjugé définitivement favorable”. Tradução livre: “O par de termos opostos corpo e alma é onipresente nos textos doutrinários e teológicos e, mais largamente ainda, ele pertence ao vocabulário mais corrente da época medieval, tanto no latim como nas línguas vernáculas. (...) Contudo, o cristianismo medieval, mesmo durante a alta Idade Média, jamais se satisfaz com um dualismo rigoroso, que caracterizava mais algumas correntes heréticas, os maniqueístas dos primeiros séculos e, bem mais tarde, os bogomils e cátaros. (...) nem o ‘corpo’, nem a ‘carne’ podiam ser pensados como princípios inteiramente negativos; nem a ‘alma’, nem o ‘espírito’ podiam se beneficiar no absoluto de um preconceito definitivamente favorável” (SCHMITT, 2001, 346/347).

puramente cristãos, mas sim por um cristianismo que absorveu e adaptou aquilo que lhe é externo de tal forma que não é simples reconhecer na sua paisagem aquilo que lhe penetrou e nela veio a conviver traduzido por sua linguagem. Mas a quaresma, embora não seja o elemento de compreensão de todo o medieval, é sim elemento de uma parte sua. Há sim nesse período mortificação da carne, proibição de sexo, regulação alimentar e estipulação de orações. Le Goff e Truong a mencionam como momento de privação e sonolência que antecede ao renascer representado pelos extravasamentos permitidos no carnaval. O carnaval é momento de excessos, do riso, da gula e do sexo. Ainda que o carnaval seja um momento de permissão, ele não deixa de ser o espaço de manifestações que não revelam a totalidade da realidade medieval, mas um traço possível desse mundo complexo. Bakhtin propõe que a cultura popular cômica medieval ainda tem zonas de sombra, esse autor pensa o carnaval como uma festa que assinala a dualidade entre cultura popular e cultura religiosa oficial. O carnaval seria uma das expressões dos folclores, ritos, bufonaria e cômica popular.

Todos esses ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado Feudal. Ofereciam uma visão de mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um *segundo mundo* e uma *segunda vida* aos quais os homens da Idade média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas (BAKHTIN, 1987, 4/5).

O carnaval como uma segunda vida é tomado por Bakhtin como um momento de liberação temporária do rígido universo religioso. Se os ritos e as festas oficiais serviam para reforçar cânones, lugares, hierarquias e tabus, o carnaval permitia uma fuga da seriedade e o vir-a-tons do “caráter autêntico” da festa, que

precisava ser periodicamente tolerado. O espaço concedido ao carnaval era também a concessão para o extravasamento do grotesco e do escandaloso: o riso e todo comportamento hiperbólico substituía a austera contenção.

..., o carnaval não era uma forma artística de espetáculo teatral, mas uma forma concreta (embora provisória) da própria vida, que não era simplesmente representada no palco. Isso pode expressar-se da seguinte maneira: durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. Aqui a forma efetiva da vida é ao mesmo tempo sua forma ideal ressuscitada. (...) Em resumo, durante o carnaval é a própria vida que representa, e por um certo tempo o jogo se transforma em vida real. Essa é a natureza específica do carnaval, seu modo particular de existência. O carnaval é a segunda vida do povo, baseada no princípio do riso. É a sua vida festiva. A festa é a propriedade fundamental de todas as formas de ritos e espetáculos cômicos da Idade Média (BAKHTIN, 1987, 7).

Essa interpretação de Bakhtin será questionada como excessivamente caricata por Le Goff e Truong, que enxergam menos uma segunda vida ou um extravasamento e bufonarias plenos e muito mais as diferentes vertentes que compõem e ao compor também tensionam a vida medieval.

A segunda lente sobre o medieval é a que apresenta a noção de corpo medieval a partir de sua distinção em relação à noção moderna. A concepção moderna de corpo o situa como “coisa” (*res*) natural, distinto da alma ou da mente que o pensa (capaz de descobri-lo em sua verdade). Já na concepção medieval o corpo é dimensionado em relação com a alma, o que impossibilita sua qualificação como simples matéria tornada inteligível pela consciência pensante.

No funcionamento do mundo medieval, o corpo não pode ser compreendido como princípio *individuationis*, pois



pertence a uma cadeia de relações que conectam todas as coisas visíveis e invisíveis (LE BRETON, 2011). Inexiste uma distinção cogitada ou sentida do corpo em relação à totalidade na qual está inserido. O homem é parte de um todo, ele conjuga este todo de modo que não existe um sentimento de si independente da realidade que os integra. Os ritos populares, por exemplo, mostram a presença de crença referente ao intercâmbio entre homem-mundo e que entre corpo e cosmos não existem fronteiras ou limites que definam o estatuto próprio e pontual de cada um. O homem não é nenhuma abstração diferenciada de seu próprio corpo (o corpo é o homem), o que vale dizer que sua existência é aquela expressa pelo corpo, sem abrir entre eles uma fenda de qualquer interioridade imaterial.

As fronteiras da carne não demarcam os limites da mônada individual. Um tecido de correspondências mescla sob um destino comum os animais, as plantas, o homem e o mundo invisível. Tudo está ligado, tudo ressoa junto, nada é indiferente (LE BRETON, 2011, 49).

Nossa intenção é fazer perceber, no que se refere ao corpo na Idade Média, que ainda que se trate de uma civilização fortemente espiritual o corpo funciona, em diversas situações, como metáfora da espiritualidade, de tal modo que, embora sejam instâncias diversas, elas estão conectadas e se autoinfluenciam. Mais que isso, o corpo mostra ser, em tantos casos, uma exteriorização da alma. Tanto a desqualificação quanto a qualificação do corpo são medidas como sintomas visíveis daquilo que acomete a própria alma: a pureza da alma se reflete na limpidez e saúde do corpo na mesma medida que a impureza da alma implica a podridão e a degeneração do corpo.

Um elemento que pode ajudar na compreensão desta relação corpo e alma é a importância e o papel do contato. O contato físico não é apenas um encontro de matérias, simplesmente porque a matéria tem qualidades e poderes invisíveis, morais e

espirituais. Tocar uma relíquia<sup>15</sup>, ter um contato físico com um amuleto sagrado são curas, são formas de purificação. Aqui um entrecruzamento: a saúde do corpo não é apenas a saúde do corpo na medida em que é sinal de saúde da alma, mas também a alma pode ser purificada pelo contato do corpo com aquilo que é puro.

Légende, bien sur, que celle de cette héritière mourante, isolée dans l'ultime château de la Quête du Graal, au XIII siècle, mais brusquement soignée de sa l'èpre par un sang très 'pur': celui tire d'une pucelle passant près du château, faite prisonnière avant d'être longuement saignée; le liquide virginal efface les pourritures et les plaies par son seul contact. (VIGARELLO, 1999,17)<sup>16</sup>.

A doença, a decomposição dos corpos vivos que ocorrem pela lepra são signos ricos de interpretação. O simples contato com o doente, seus líquidos, seu catarro, pode impregnar, assim como o mal pode impregnar secretamente. O medo do contato com os corpos doentes não é simplesmente o medo da doença, mas o medo de que este contato seja o contágio do mal em si que é revelado pela doença. Podemos lembrar que em algumas localidades os leprosos deviam amarrar às suas vestes sinos para avisarem sua presença e passagem, como quem anuncia a chegada do mal. Um corpo doente não é jamais um corpo acometido apenas de um mal físico, a doença é comparada a algum mal da alma que se explicita na visibilidade do corpo<sup>17</sup>. “La transmission du mal semble identifiée:

---

<sup>15</sup> “As relíquias contêm poderes favoráveis: curar os doentes, favorecer as colheitas, premunir epidemias, proteger os homens em seus empreendimentos etc., mas esse poder de intervenção sobre o curso das coisas é somente índice da presença de Deus neles. O órgão removido do corpo do santo, ou da santa, é o mais curto caminho terrestre para o Reino” (BRETON, 2011, 55).

<sup>16</sup> Tradução livre: “Lenda, é claro, aquela desta herdeira moribunda, isolada no último castelo da busca do Santo Graal, no século XIII, mas bruscamente tratada de sua lepra por um sangue muito “puro”: aquele tirado de uma donzela feita prisioneira que passava perto do castelo pouco antes de ser longamente sangrada; o líquido virginal limpa a podridão e as feridas por seu simples contato” (VIGARELLO, 1999, 17).

<sup>17</sup> Sobre a consideração da doença e dos males do corpo na idade média conferir SCHMITT: “*Si l'on tient aux origines, on peut dire qu'il existait au Moyen Âge deux grands systèmes d'interprétation de la maladie: l'interprétation médicale, héritée des médecins antiques et arabes, et l'interprétation religieuse, sur laquelle l'Eglise a très*

atribuída ao contato, à proximidade” (VIGARELLO, 1999: 18)<sup>18</sup>. Nesse sentido, a lepra é associada ao pecado, os leprosos são considerados como concebidos por pais pecaminosos que desrespeitaram a abstinência. A podridão que acomete o corpo põe no campo dos olhos

---

*fortement imprimé sa marque. Mais il va de soi qu'elles se sont longtemps fondues l'une dans l'autre et que le savoir païen n'a été reçu que parce qu'il était christianisé. L'interprétation médicale, place sous le nom d'Hippocrate, à qui l'on attribue la théorie des quatre humeurs, a été successivement enrichie par les médecins grecs (Oribase), puis latins: Galien pour la théorie des tempéraments ou encore Marcellus. Elle fut reprise avec quelques variations par les encyclopédistes du Moyen Âge: Isidore de Séville, Raban Maur ou, au XII siècle, la none Hildegarde de Bingen. Elle voit dans la maladie une perturbation de l'ordre cosmique don't le corps de l'homme fait partie intégrante: il est soumis au même ordre quaternaire de correspondances entre les quatre éléments don't il est composé, à l'instar de toute la nature (air, feu, terre, eau), les quatre humeurs qui leurs sont respectivement associés (sang, bile jaune, bile noire, pituite ou flegme), les quatre qualités du froid et du chaud, de l'humide et du sec, les quatre tempéraments (sanguine, clérique, mélancolique, flegmatique), etc. Au Moyen Âge, cette interprétation n'était jamais dissociée de la conception chrétienne du monde et du devenir de l'homme: si la maladie est dûe à une rupture de l'équilibre entre les humeurs, provoquée par l'influence néfaste de telle planète ou par la chaleurs ou l'humidité excessive pour la saison, elle traduit en dernière instance un défaut ou une défaillance de l'organisme ('modus deficiens, destitutio corporis', dit Isidore) rendus possibles par l'affaiblissement original de l'homme, par la chute d'Adam". Tradução livre: "Se nos atentamos às origens, podemos dizer que existiam na Idade Média dois grandes sistemas de interpretação da doença: a interpretação médica, herdada dos médicos antigos e árabes, e a interpretação religiosa, sobre a qual a Igreja imprimiu pesadamente a sua marca. Mas é escusado dizer que elas se fundiram durante muito tempo uma na outra e que o saber pagão só foi recebido porque era cristianizado. A interpretação médica, posta sob o nome de Hipócrates, a quem atribui-se a teoria dos quatro humores, foi sucessivamente enriquecida pelos médicos gregos (Oribásio), depois latinos: Galeno para a teoria dos temperamentos ou ainda Marcellus Empiricus. Ela foi retomada com algumas variações pelos enciclopedistas da Idade Média: Isidoro de Sevilha, Rábano Mauro, no século XII, a irmã Hildegarda de Bingen. Ela vê na doença uma perturbação da ordem cósmica da qual o corpo do homem é parte integrante: ele é submetido à mesma ordem quaternária de correspondências entre os quatro elementos dos quais ele é composto, como de toda a natureza (ar, fogo, terra, água), os quatro humores que lhes são respectivamente associados (sangue, bílis amarela, bílis negra, flegma), as quatro qualidades do frio e do quente, do húmido e do seco, os quatro temperamentos (sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático) etc. Na Idade Média, essa interpretação nunca era dissociada da concepção cristã do mundo e do tornar-se do homem: se a doença ocorre devido a uma ruptura do equilíbrio entre os humores, provocada pela influência nefasta de tal planeta ou pelos calores ou a humidade excessiva da estação, ela traduz, em última instância, um defeito ou uma falha do organismo ('modus deficiens, destitutio corporis', diz Isidoro) tornados possíveis pelo enfraquecimento original do homem, pela queda de Adão." (SCHMITT, 2001, 325/326) Neste longo trecho aqui transcrito, não apenas a relação corpo-alma, mas a impossibilidade de se pensar o corpo como uma unidade autônoma se mostra. O corpo não é um objeto ou um conjunto orgânico que pode ser examinado exclusivamente em seu funcionamento. O corpo é simbólico, sofre interferências e sinaliza em seus estados toda a ordem natural da qual faz parte. Nesse sentido, o corpo é parte de um todo e expressão de esferas invisíveis.*

<sup>18</sup> Tradução livre: "A transmissão do mal parece identificada: atribuída ao contato, à proximidade" (VIGARELLO, 1999, 18).

os pecados da alma, a própria experiência do mal é pensada em termos de enfermidade (*infirmity*) (SCHMITT, 2001), de tal forma que o padecimento do corpo, bem como sua saúde, se inscreve na abstração da alma. Da mesma forma que o corpo funciona como o que põe no campo do perceptível aquilo que é metafísico. “Le corps est possédé par la maladie, et c’est bien la possession démoniaque qui est le paradigme de toutes les atteintes de maladie et de leurs modalités” (SCHMITT, 2001, 324)<sup>19</sup>.

O corpo nesse ambiente voltado para a espiritualidade não é lateral ou insignificante, ao contrário, ele está plantado no centro deste cenário: o mundo medieval é abundantemente corpóreo<sup>20</sup> – mas não se trata aqui de um corpo pensado apenas como carne ou como organismo, mas como um corpo integrado e partícipe de toda uma cosmologia religiosa e que dialoga e reflete diretamente o etéreo. O corpo funciona como o ponto de encontro e expressão da alma e do transcendental. Como aponta Schmitt “l’ablution de la chair rend l’âme immaculée; l’onction de la chair consacre l’âme; l’imposition des mains projette son ombre sur la

---

<sup>19</sup> Tradução livre: “O corpo é acometido pela doença, e é a possessão demoníaca o paradigma de todo alcance das doenças e suas modalidades” (SCHMITT, 2001, 324).

<sup>20</sup> Na clássica obra de Marc Bloch sobre o poder milagroso do toque régio sobre as escrófulas: *Os Reis Taumaturgos*, a crença instaurada no imaginário popular sobre este toque curativo é analisada. Numa passagem que busca tornar compreensível que tipo de mentalidade abre espaço para um tal tipo de crença o autor pontua que: “Os homens da Idade média, ou pelo menos a imensa maioria deles, tinham das coisas da religião uma imagem muito material e, se se pode dizer, extremamente terra-a-terra. Como poderia ser de outra forma? A seus olhos, não havia um abismo intransponível entre o mundo que viviam e o mundo maravilhoso para o qual os ritos cristãos abriam a porta; os dois universos penetravam-se mutuamente; se um gesto agia no além, como imaginar que sua ação não se estendia também neste mundo? Certamente, a idéia de intervenções dessa ordem não chocava ninguém” (BLOCH, 1993:81). Embora o tema pontual deste livro não esteja exatamente dentro do nosso fio de argumentação, há um dado comum presente em ambas análises: se não existe uma cisão intransponível entre imanência e transcendência, se entre os dois mundos que os simbolizam existem trocas e presenças, o corpo, radicado na terra, apesar de físico, não é tomado radicalmente como pura imanência, e por isto a ele não se atribui um olhar como posteriormente lhe coube: de simples matéria (aqui caberia pensar no próprio desenvolvimento da medicina moderna aliada à concepção do corpo-matéria). Os ritos, papéis e simbolismos do corpo medieval bem mostram esta complexidade e esta ausência de um estatuto fixo e exclusivamente físico ao corpo. O corpo medieval é carne e como tal afeito ao pecado e atravessado por regras de contenção, sim. Porém esta é apenas uma das figuras do corpo, e não a mais significativa.

chair pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit" (SCHMITT, 2001, 347)<sup>21</sup> e ainda, "dans cette société fortement ritualisée, les gestes – mains jointes de la prière, baisser de l'hommage vassalique, promesse et contrats oraux –, les mouvements et les attitudes du corps sont au coeur de la vie sociale." (LE GOFF; TRUONG, 2003, 163)<sup>22</sup>. O corpo é a expressão da alma naquilo que a torna legível. A ideia de uma Idade Média regulada por princípios religiosos puramente abstratos, voltada de costas ao corpo pertence mais à "lenda medieval", até porque os homens convertidos ao cristianismo, em sua maioria, vivem na área rural e não são letrados (além de serem herdeiros de uma longa tradição pagã de ritos), o que revela que a abstração é um expediente de difícil acesso para a maioria da população medieval. No lugar de uma pura abstração os sinais do divino são sentidos e tornados compreensíveis pela presença do corpo em seus sinais de pureza e pecado (LE GOFF; TRUONG, 2003).

O divino não se resume, nesse contexto, numa sintonia ideal entre Deus e homens mediada unicamente pela crença. O corpo é intermediário e se constitui como uma pedagogia capaz de tornar inteligível a cidade de Deus, na medida em que expõe de modo concreto os efeitos do bem e do mal que atuam sobre ele. A alma pura defende o corpo de vários males que sobre ele incidem como efeito de impureza e pecado. De acordo com Le Goff e Truong, "les rapports entre l'âme et le corps sont à leur tour dialectiques, dynamiques, et non antagoniques" (LE GOFF; TRUONG, 2003, 40)<sup>23</sup>.

Nossa leitura sobre o corpo medieval, assim, sugere a presença de uma relação ética e estética. Se o ideal

---

<sup>21</sup> Tradução livre: "A ablução da carne torna a alma imaculada; a unção da carne consagra a alma; a imposição das mãos projeta sua sombra sobre a carne para que a alma seja iluminada pelo Espírito." (SCHMITT, 2001, 347).

<sup>22</sup> Tradução livre: "nessa sociedade altamente ritualizada, os gestos – as mãos unidas da reza, o abaixar da homenagem feudal, a promessa e os contratos orais –, os movimentos e as atitudes do corpo estão no coração da vida social." (LE GOFF; TRUONG, 2003, 163).

<sup>23</sup> Tradução livre: "As relações entre alma e corpo são por sua vez dialéticas, dinâmicas e não antagônicas" (LE GOFF; TRUONG, 2003, 40).

regulador do bem pertence ao transcendental, ele se manifesta na visibilidade do corpo, neste campo estético que expõe a sintonia ou o afastamento em face da ética reguladora. Essa mencionada relação (ética e estética) serve como fio condutor para compreender não o estatuto do corpo na Idade Média (já que seria equivocados falar do corpo no singular para esse período), mas sim um de seus relevos recorrentes e, assim, delinear a sensibilidade específica que pertence à compreensão do corpo. Não existe apenas uma ética puramente espiritual, que opere de maneira simplista na desvalorização e mortificação do corpo, tal como se pode retirar da interpretação direta da afirmação do papa Gregório I de que o corpo é a “abominável vestimenta da alma”. Na prática, os valores pertinentes à espiritualidade cristã não se exprimem de maneira exclusivamente abstrata. Ela é uma ética possível porque intermediada pela estética ligada ao corpo. A própria estética é irremediavelmente uma ética, na exata medida em que as aparências são sinais daquilo que não aparece mas regula toda a ordem deste universo medieval.

Para unir-se aos demais exemplos já mencionados, lembremos que o primeiro e o último acontecimento da vida cristã, o batismo e a extrema-unção, são atos sobre o corpo. Vir a participar da vida terrena e dela se despedir, poder deixá-la para trás para se unir ao Cristo, exigem ritos ligados ao corpo. E, uma vez exercidos esses ritos sobre o corpo, é para uma outra dimensão que eles remetem.

Mesmo com todas essas considerações que revelam o quanto o corpo está presente e atuante na realidade medieval, não podemos deixar de levar em consideração a usual interpretação deste momento como o lugar da ascese entendida em termos de renúncia e desprezo ao corpo<sup>24</sup>. Se podemos pensar tanto

---

<sup>24</sup> Sobre isto não apenas Nietzsche, que conhecidamente acusa o cristianismo de platonismo para o povo, entendendo aí entre outros elementos seu caráter ascético, dualista e de inferiorização do corpo, como também Foucault, na sua busca de retrair a *askesis* na antiguidade tardia, menciona que o entendimento geral da ascese está apoiado na leitura cristã e medieval que dela fazemos. Que a cultura medieval seja em muitos sentidos ascética não é contestável, mas aquilo que se

a cultura grego-romana como a cristã como atravessada pela noção de ascese, cabendo mais ao universo cristão medieval a radical concepção de ascese como renúncia, é preciso identificar o quanto a renúncia é efetivamente praticada e o quanto o corpo é presente nesse período.

Não há dúvidasde que a desvalorização do corpo é um traço conhecido desse ambiente. Mas, aquilo que precisa ser dimensionado é a que remete a esta desvalorização. Além da identificação de um mal invisível tornado perceptível pelo estado ou atuações do corpo, este corpo ‘marcado’ vai produzir consequências nas relações sociais e éticas. O pecador, genericamente falando, não goza do mesmo ‘status’ social que o íntegro ou virtuoso. A desvalorização do corpo também permite a formulação de cadeias de relações e tratamentos. Quer dizer que o corpo, mesmo negativamente considerado, é ponto de estruturação da vida social e ética.

Também aqui há uma abertura de sentido no que se refere ao corpo que, embora as menções mais recorrentes direcionem o olhar para um corpo apenas desqualificado como existência física ligada ao mundo temporal, as práticas e os ritos em torno do corpo o colocam como realidade não resumível nem pela pura imanência e nem pela transcendência. Essa dualidade não é aqui, neste universo, fechada e definitiva. Sobre esta dualidade, Le Goff e Truong argumentam que: “Il faut le rappeler: Ce n’est pas le

---

contesta é que a espiritualidade se oponha ao corpo a ponto de subtraí-lo. Entre corpo e alma há uma relação de implicação, um chama o outro. Se as práticas de ascese e em particular as formas de ascese medieval efetivamente revelam a negatividade da carne e do corpo, é preciso recuperar que o mesmo corpo em contextos diversos daquele de seus pecados e baixeza mundana, é fonte de atribuição de outros valores, nem sempre negativos. O corpo medieval, portanto, apresenta um amplo espectro de significados e não se reduz a esse corpo fragmentado e mensurável que penetrou no ideário moderno. Como nos lembra Francisco Ortega, a tradição fenomenológica alemã usa os termos *Korper* e *Leib*. Um para designar o corpo físico e outra para designar o corpo vivente de nossas experiências (ORTEGA, 2014). Tratam de duas dimensões corpóreas distintas. Mas, desde o Renascimento e Vesalius (para nós desde as práticas em geral dos anatomistas), o corpo é lido como *Korper* (corpo físico); situação esta que não apenas desvincula o corpo do mundo das experiências e o concebe como coisa, mas também gera a ficção de um ‘corpo natural’ (ORTEGA, 2014).

Moyen Age qui sépare l'âme du corps de manière radicale, mais bien la raison classique du XVII siècle". (LE GOFF; TRUONG, 2008, 40)<sup>25</sup>. E essa separação radical, que retira de contato corpo e alma, tem pelo menos duas consequências que nos interessam. Primeira, o corpo será retirado do seu entorno e das relações sociais, políticas e éticas a que estava ligado. Se quisermos voltar para a tese ascética, não mais da ascese que foi vista como transfiguração, mas de ascetismo, podemos dizer que a renúncia ao corpo é propiciada pelo seu isolamento. Segunda, as técnicas ou práticas sobre o corpo deixam de ser práticas de constituição de si (em relação à verdade ou à transcendência), tornam-se *techné* aplicada sobre o corpo (um corpo considerado materialmente).

### 1.3 O corpo anatomizado e tornado *res*.

O corpo como *res* é uma das constatações mais conhecidas da filosofia cartesiana. Sua radical separação entre *res cogitans* e *res extensa* coloca de uma vez por todas como substâncias distintas a consciência e o corpo. Mais que isso, Descartes não apenas estabelece definitivamente a diferença em termos inconciliáveis, aprofundando assim a antiga dualidade entre corpo e alma, mas também impõe a consciência como fundamento. O corpo passa a ser o corpo pensado pela mente, o acesso ao corpo necessita da presença e da atividade da consciência: ele é uma representação da mente, um objeto extenso sem interioridade. O corpo pertence em suas qualidades à realidade física e é secundário em relação ao pensamento uma vez que Descartes envia para a *res cogitans* as condições ontológicas e epistemológicas do homem: eu sou um ser pensante (ontologia) e desta primeira certeza (evidência

---

<sup>25</sup> Tradução livre: "É preciso lembrar: Não é a Idade Média que separa a alma do corpo de maneira radical, mas a razão clássica do século XVII." (LE GOFF; TRUONG, 2008, 40).



epistemológica) é que posso estabelecer o percurso do conhecimento sem cair em falso (sentidos).

Só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento (DESCARTES, 1991, 180).

Se até Descartes o corpo habitava o mundo e além disso possuía alma, esse autor realiza uma modificação que recai tanto no corpo quanto no mundo como representações da mente. Sem a consciência pensante, nem corpo, nem mundo são possíveis como objetos do conhecimento. Naturalmente que esses diferentes mapas sinalizam de modo claro a diferença entre a filosofia pré-moderna e a filosofia moderna da subjetividade.<sup>26</sup>

Esse conhecido caminho cartesiano explica o corpo tornado *res* (coisa) para uma mente e seu esquadrinhamento mecanicista. Temos aí um corpo retirado do mundo e desvinculado de uma ordem de pertencimentos e significações que o impediam de ser lido separadamente e com aporte exclusivamente materialista. Nas palavras de Galimberti:

Riprendendo il dualismo platônico-cristiano dell'anima e del corpo, e spogliandolo di ogni revestimento mítico e religioso, Cartesio priva il corpo del suo mondo e di tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea, attraverso cui il mondo ci è direttamente alla mano, per relegarlo nella *res extensa*, dove il corpo è risolto in oggetto e inteso, al pari di tutti gli altri corpi, in base alle leggi fisiche che presiedono l'estensione e il movimento (GALIMBERTI, 2009, 69)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> A esse respeito Celso Ludwig retoma a proposição habermasiana de três paradigmas ao longo da história da filosofia: o Paradigma do Ser, o paradigma do Sujeito/Consciência e o paradigma da Linguagem (LUDWIG, 2006).

<sup>27</sup> Tradução livre: "Retomando o dualismo platônico-cristão da alma e do corpo e o retirando de todo revestimento mítico e religioso, Descartes priva o corpo de seu mundo e de todas aquelas formações de sentido que se fundam sobre a experiência corpórea através das quais o mundo nos está diretamente na mão, para relegá-lo

O 'eu' ou a consciência demarcam a instância capaz de representar o corpo e o mundo, que agora apenas se expressam por este intermédio. Com Descartes o corpo é superado em sua presença no mundo e nas relações desta presença para ser um objeto esquadrihável nas operações da unidade da consciência, o que implica a sua alienação. O corpo retirado do mundo e analisado como objeto é um corpo alienado e superado nas suas formas de estar e ser no mundo.

Mas se os laços já analisados que uniam o corpo com o mundo e a transcendência são desfeitos e o corpo cessa de gerar significados simbólicos que o colocam neste ponto de interseção entre material e imaterial passando finalmente a ser coisa material decifrada pela capacidade pensante, a filosofia e Descartes não são os únicos responsáveis. Le Breton relaciona a individuação do corpo com a própria formação da noção de homem como indivíduo. Em suas palavras:

Com o sentimento novo de ser um indivíduo, de ser si mesmo, antes de ser o membro de uma comunidade, o corpo se torna a fronteira precisa que marca a diferença de um homem em relação ao outro. 'Fator de individuação', ele se torna o alvo da intervenção específica: a mais notável é a pesquisa anatômica por meio da dissecação operada no corpo humano. O tecido comunitário, que reunia há séculos, malgrado as disparidades sociais, as diferentes ordens da sociedade sob a égide da teologia cristã e das tradições populares, começa, portanto, a se distender. A estruturação individualista caminha lentamente no seio do universo das práticas e das mentalidades do Renascimento.(...) o corpo é um resto. Ele não é mais o sinal da presença humana, indiscernível do homem: ele é sua forma acessória. A definição moderna do corpo implica que o homem esteja separado do cosmo, separado dos outros, separado de si mesmo. O corpo é o resíduo desses três retiros. (BRETON, 2011, 70/71)

---

na res extensa, onde o corpo é diminuído a objeto e entendido, junto a todos os outros corpos, em base das leis físicas que presidem a extensão e o movimento" (GALIMBERTI, 2009, 69).

Por essa linha de raciocínio, o processo de individualização do homem se entrecruza com a individuação do corpo. O desenraizamento do corpo em relação aos mais diversos lugares nos quais estava inserido e exercia um papel “junto a”, ou sinalizando ou dialogando, permite seu desvio para o encontro apenas consigo mesmo. O corpo ganha visibilidade como realidade anatômica e material, instância fixa e natural, a ser alcançada e revelada pelo trabalho da consciência pensante.

Mas se a emergência do homem como indivíduo que teve seu curso sobretudo nos séculos XV e XVI – num lento processo de destacamento da rede de pertencimento das ordens que o abrigavam numa sociedade de lugares – cede espaço a uma jornada do homem que, ainda em meio às antigas referências teológicas e cosmológicas, também irá erigir a visão individualizada e apartada de si mesmo, este complexo momento do Renascimento, de ruptura e manutenção com a tradição, irá fornecer uma nova mentalidade.

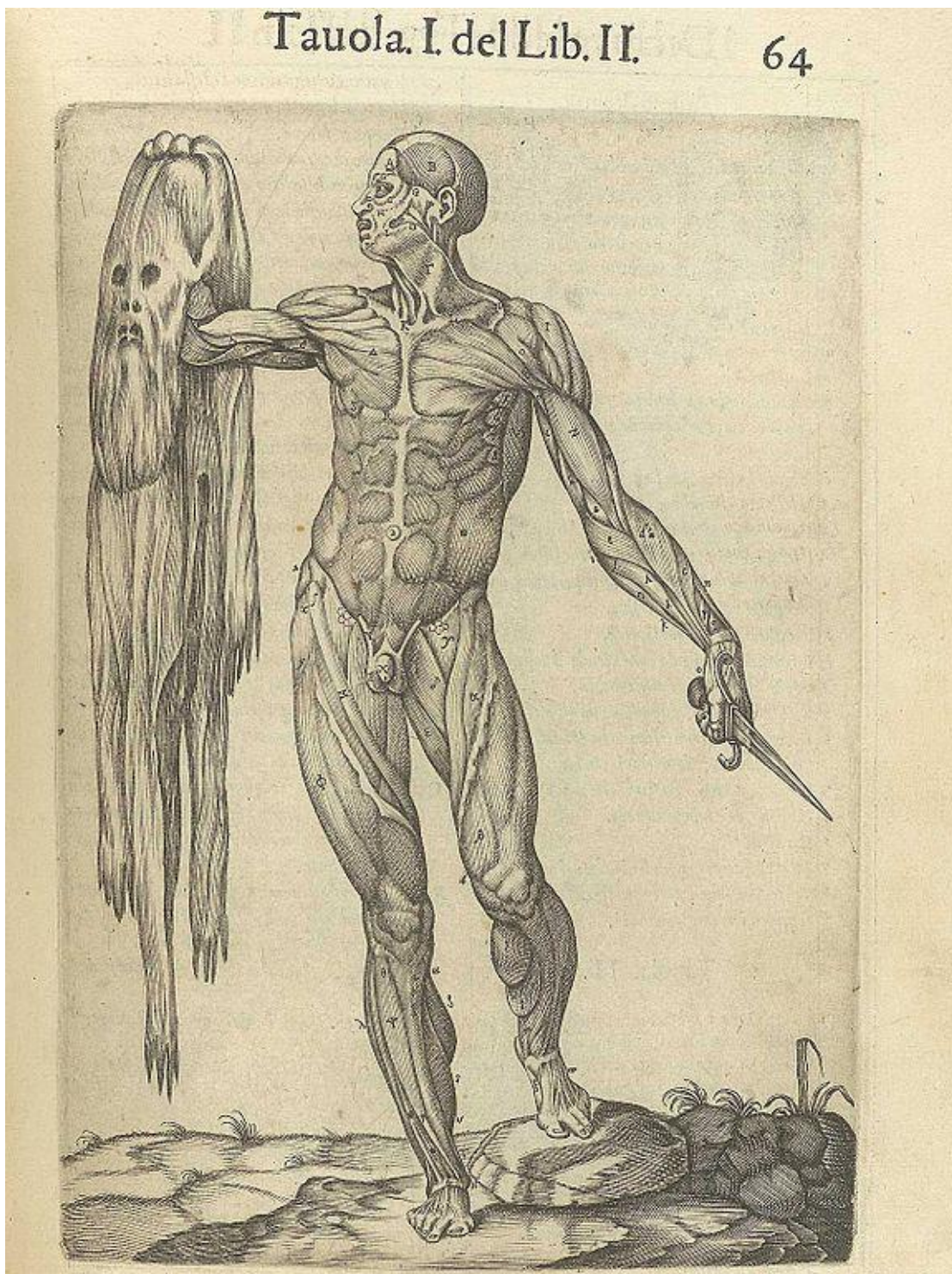
O ponto que no interessa em meio a toda a complexidade do Renascimento, está em observar que na mudança de uma compreensão de homem imerso no tecido social, para outra do homem pensado em si mesmo, ocorre também uma alteração nas lentes que enxergam o corpo. O processo de interiorização vai ganhando mais peso no ver-se a si mesmo antes de ver-se como parte de um todo, nisto o corpo também é atingido. Ele pouco a pouco se desarticula das referências externas, assim como passa a ser pensado e significado pelas capacidades de observação do homem que recai sobre sua constituição isolada e não mais sobre sua performance dentro do mundo. É certo que essa mentalidade não é homogênea e circula em especial numa elite voltada para a produção de conhecimentos científicos que, mesmo ativa, não apaga de imediato as tradições populares que no que concerne ao corpo permencem a enxergá-lo e tratá-lo de acordo com os costumes e não

o fracionam da rede de significados a que está historicamente ligado (LE BRETON, 2010).

Entretanto, apesar da inexistência de hegemonia do movimento em curso, um de seus momentos decisivos se desenha nas práticas dos anatomistas e em seus tratados que, mesmo à revelia de boa parte da população não letrada, suas atuações pouco a pouco vão marcar uma alteração do olhar sobre o corpo e sua concepção. Neste ponto nos reencontramos com nossa intenção de observar a história na análise do saber anatômico praticado a partir dos séculos XIV e mais fortemente XV, que apontam para a possibilidade da invenção do corpo como objeto antes e fora do pensamento cartesiano.

Com as dissecções anatômicas entram em cena dois princípios metodológicos e epistemológicos cruciais: o ver e o tocar. Se foram as práticas dos anatomistas e suas dissecções que estabeleceram a importância de tais princípios ou se suas presenças por outras vias é que acabam por impregnar e alavancar as práticas de abertura e descrição do corpo, é algo muito difícil de definir com exatidão. O que se percebe é que esse ideal de conhecimento com os desdobramentos que lhe cabem – corpo como realidade física própria a ser alcançado em sua verdadeira composição – também será responsável por criar e fornecer o espaço de inteligibilidade do corpo concebido modernamente. Os anatomistas cruzam uma fronteira rigidamente estabelecida: a inferioridade das artes mecânicas em face das artes liberais. As práticas das dissecções anatômicas do corpo pouco a pouco constroem a sua verdade como proveniente do ato mecânico do abrir, ver e tocar, paulatinamente viabilizando em suas entrelinhas os contornos do corpo-objeto.

Para melhor compreender esse momento histórico – das práticas e saber anatômicos – que responde por uma alteração na leitura de corpo, queremos começar com uma imagem bastante conhecida do século XVI de Ruan Valverde de Amusco. Nela está desenhado um corpo que, esfolado, segura a própria pele.



Essa imagem carrega consigo muitas outras. Primeiro o fato inquietante de um corpo que em condições impossíveis à vida age como vivo e segura a própria pele numa das

mãos e na outra carrega ainda o instrumento utilizado para o 'esfolar-se'. Seu rosto, virado de lado, nada observa e mostra que o protagonista da cena está fora dela, seria a quem cabe a observação deste corpo que se oferece ao olhar, o corpo aí é pronunciado como o objeto de curiosidade e ação externos que podem percorrer cada detalhe seu. Depois, a pele retirada, aquele amontoado rugoso que ainda expõe os orifícios da face, em analogia a uma máscara que agora não encobre mais e deixa emergir o que estava escondido: a composição do corpo invisível aos olhos, somente possível mediante este brusco ato de despir-se de sua própria couraça. As conhecidas relações entre máscara e *persona* parecem aqui encontrar outras conexões<sup>28</sup>. A pele-máscara antes de sua retirada era parte da composição de uma pessoa, uma pessoa singular também pelo seu fenótipo, agora desfeita, despida de sua condição humana pontual e particular. Sai a pessoa e aparece o corpo que simultaneamente se esforça por colocar-se como objeto de verificação e *locus* da verdade na sua ordem intrínseca, porém ainda um pouco embaraçado de abrir mão de sua condição de pessoa, de sua condição humana para arrogar-se como objeto. Por isso sua atividade, seu estar de pé e sua empunhadura do instrumento de 'libertação'. Debaixo da couraça o corpo exposto para sua decodificação. A possibilidade da verdade é descortinada. Ainda, o corpo, agora visível em sua realidade, exposto em sua organização e entranhas é meticulosamente esquadrinhado numericamente e marcado parte por parte, músculo por músculo. Nada perturba a sólida certeza ali representada: a compreensão da verdade do corpo em suas partes e sua exposição ao olhar se justapõe sem nenhuma distância. Mais que isso o corpo aparece como coisa, como realidade material. Conhecer e dizer o corpo são o mesmo que ver o corpo e aquilo que suas entranhas revelam. Cada

---

<sup>28</sup> Já é conhecido, especialmente no âmbito do direito civil, que *persona* significava na antiguidade máscara. Era a máscara que dava um contorno e uma visibilidade para a pessoa. Agamben nos lembra que o indivíduo recebe seu lugar e papel social pela *maschera* (AGAMBEN, 2009, 71). A esse respeito conferir também RODOTÀ, Estefano. *Dal soggetto alla persona*. Università degli Studi Suor Orsola Benincasa: Editoriale scientifica, 2007.

constatação está no limite daquilo que pertence ao próprio corpo e é nele encontrado.

Mesmo hoje, com a distância temporal que nos separa desta obra de Valverde de Amusco e ainda que se considere, em especial, a distancia entre a ciência médica atual e aquele conhecimento anatômico do corpo iniciado por volta do século XV, o essencial desta certeza não se perdeu. Um médico quando analisa uma tomografia do cérebro considera que aquela imagem cerebral possibilitada por este exame específico nada mais é do que a visibilidade daquilo que já existe. Ou seja, que aquilo que o olho vê é a própria realidade do corpo, sem qualquer fronteira entre a inapagável presença deste objeto na verdade de suas combinações e o olhar que o captura. Trata-se da crença em um olhar que alcança e descreve seu objeto.

Essa imagem do corpo esfolado é um símbolo rico para começar a pensar as fronteiras de difícil demarcação entre uma concepção de corpo que não é meramente coisa e a construção de uma noção de corpo objeto. Se a recuperação histórica nos mostra o corpo na ambiguidade de sua inferioridade pelos instintos e carne que peca, mas também como presença no mundo e sede de relações simbólicas, esta ambiguidade sofre um abalo pela captura científica do corpo operada pelo saber anatômico. Não se trata de uma troca voluntária e peremptória, mas de um percurso com rupturas e continuidades. Se a certeza da qual falamos acima requer a percepção do corpo como um objeto disposto ao olhar e um olhar capaz de penetrar neste objeto para colher sua verdade, esta menção é um resumo sem nuances de uma trajetória da invenção do corpo, trajetória esta que não é linear<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Já que ao mesmo tempo que o corpo passa pouco a pouco pelas práticas anatômicas a ser um objeto, há também uma resistência, quase um pudor ao assim proceder, que pode ser observado, por exemplo, na iconografia que empresta alguma humanidade mesmo aos corpos abertos e nas representações pictóricas das dissecções. A esse respeito, conferir LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução Fábio dos Santos Creder Lopes, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.



O ponto principal dessa trajetória é a invenção do corpo. Inventar o corpo não significa sua produção material. Não se trata de uma obra demiúrgica de juntar partes e dar-lhes vida como a ficção de Mary Schelley no *Frankenstein ou o prometeu moderno*. Apesar de toda a pertinência desta obra com o que queremos tratar na sua intuição de que a adequada junção de matérias – carne, órgãos e ossos – postas para cumprirem seu funcionamento formariam o corpo, a invenção tem aqui outro cunho. Se na obra mencionada o corpo do ‘monstro’ é montado atestando a crença do corpo como mera realidade carnal capaz de funcionar, ela não trata da invenção do corpo e sim, de sua produção já enquadrada numa noção de corpo que fora inventada de antemão. A invenção se refere ao modo de conceber e pensar o corpo por este prisma anatômico e fisiológico. O sentido de construção do corpo envia para o corpo como concebido por nós, este corpo que não apenas, mas que em especial a ciência médica anatômica elaborou. Isso quer dizer que o corpo, assim como o vemos e pensamos, este corpo possível à medicina contemporânea, é um objeto construído. Apesar desta flagrante certeza que assola quase todos nós: de que nosso corpo, as partes que o constituem, o modo como se relacionam e funcionam lhes seriam próprias e nada devem ao olhar que sobre ele se lança, exatamente esta certeza de base é fruto de um olhar, de um modo de pensar o corpo. É esta inteligibilidade específica do corpo anatômico e a fabricação do corpo que têm forte espaço a partir do século XIV/XV.

Um termo aqui merece atenção: *ana-témnein*. É o termo grego para anatomia e especifica o cortar e separar em partes. Não surge no momento histórico que estamos observando, é dele muito anterior e sabemos que a prática anatômica existia na antiguidade. Mas a anatomia na antiguidade era um saber sobre o corpo que se mistura a outros preocupados com temperamentos, humores, condutas e dietas. O separar em partes ganha um sentido todo diverso pela lógica anatômica predominante a partir do século XIV/XV, quando passa a exprimir de modo claro cortar e separar



estabelecendo fronteiras e limites claros. Não apenas entre as partes do corpo, mas, sobretudo, retirando e separando o corpo do seu entorno. O olhar focado nas partes do corpo e somente nelas para extrair daí tudo o que pode ser relevante sobre este objeto perfaz a fabricação do corpo como virá a ser pensado na modernidade.

O corpo fabricado mostra a crença numa estrutura fixa e organizada que encerra em sua descrição aquilo que se pode dizer e saber sobre este objeto. Mas trata-se de um corpo que se desenha pela pena de seu observador. Quais são as suas partes? Quais os limites que as separam? O que está junto e o que está separado? Qual o aspecto, a textura, o formato e a cor normal? Assim, declara-se doentes os corpos cujo mapa não seja coincidente, e todo o complexo feixe de interferências e vivências não desempenha mais nenhum papel sobre a concreta materialidade da ordem, forma e função do corpo descrito pela anatomia e capturado pela medicina. Não há exatamente um acordo absoluto na divisão do corpo e suas partes nos tratados de anatomia dos séculos XV e XVI, mesmo diante de toda a força dos escritos de autoridade. Mais que isso, Vesalius, ao tratar no capítulo XIX do livro V do *De Corporis Humani Fabrica* da dissecação e dos corpos escolhidos para a dissecação, expõe os diferentes critérios que regem a seleção para as dissecações públicas e as privadas. Para as públicas são escolhidos os corpos mais proporcionados e simétricos, aqueles que não tenham nenhuma anormalidade, monstruosidade ou deformação. O normal é a régua de medida para a anormalidade.

Rafael Mandressi, ao tratar da criação do corpo pelo olhar do anatomista, para mostrar como aquilo que se encontra no corpo tem mais relação com o que se pode nele ver (a condição do olhar) do que uma exposição clara e direta do próprio corpo, lembra dos seguintes casos:

Dans la Rome ancienne, certains organes ou parties du corps n'avaient pas de nom. Le cervelet, par exemple, qui n'était pas dissocié du cerveau, ou le

poignet, 'censé faire partie de la main, et non pas regardé comme l'articulation reliant la main à l'avant-bras'. Leur nom est venu quand ils ont été isolés par le trace d'une frontière différente, quand'on a cru identifier chez eux de bonnes raisons pour en faire des unités autonomes (MANDRESSI, 2003, 11)<sup>30</sup>.

Se nas passagens que antes fizemos sobre a antiguidade tardia e a Idade Média o corpo não é pensável como um mero objeto físico dentro do mundo, indiferente às relações que possui com a alma, o cosmos e o social; a possibilidade de entender no corpo uma instância carnal independente de qualquer exterioridade, de modo a individuá-lo e formar um olhar para suas entranhas e mecanismos, é o que está em curso nesse período pós-medieval e que indica a construção moderna do corpo. Trata-se, assim, da produção do corpo como uma realidade própria e autônoma, capaz de ser investigado em sua interioridade e encontrando apenas nesta interioridade o que lhe explica. A fabricação do corpo remete a esta aceitação, historicamente demarcada, de que é possível pensá-lo e investigá-lo na sua natureza extritamente física, apagando, pouco a pouco, toda a dimensão não material e não anatômica que lhe cabia. Este corpo anatômico que é o corpo objeto foi inventado e esta invenção está fortemente associada à prática das dissecções.

As primeiras dissecções posteriores ao longo período medieval do qual não se tem notícias desta prática<sup>31</sup>, são

---

<sup>30</sup> Tradução livre: "Na Roma antiga certos órgãos ou partes do corpo não possuíam nome. O cerebelo, por exemplo, que não era dissociado do cérebro, ou o punho, que fazia parte da mão e não era visto como articulação que liga a mão ao antebraço. Seus nomes surgiram quando foram isolados pelos traços de uma fonteira diferente, quando acreditamos haver identificado neles boas razões para os tornar unidades autônomas" (MANDRESSI, 2003, 11).

<sup>31</sup> A respeito de uma possível proibição do papa Bonifácio VIII de dissecção no século XIII, Rafael Mandressi retoma que o decreto papal de 1299 nada menciona em particular sobre esta prática. A proibição seria quanto ao desmembramento dos corpos para seu transporte. Ao questionar se o longo período de aproximadamente quinze séculos sem dissecções seria resultado da influência do cristianismo, o autor pontua que: "*Cependant, ce point de vue n'est que partiellement recevable, car si le christianisme a pu jouer un rôle dans cette absence de dissections, on ne saurait pas proposer cela comme seule explication, au risque de simplifier la question à l'extrême. Quant à l'affirmation portant sur des interdictions ecclésiastiques, elle est tout simplement fausse. (...) Le seul document qui a pu être cité à l'appui de cette*

clandestinamente feitas no final do século XIII<sup>32</sup> e publicamente acolhidas no decorrer do século XIV (iniciadas na Itália) quando a anatomia é incluída no ensino universitário, vindo mesmo a se tornarem espetáculos públicos nos séculos XV e na primeira metade do século XVI. O modo como são procedidas as disseções até Vesalius é bastante eloquente para balisar como o conhecimento do corpo e a produção desse conhecimento ainda estavam em pleno momento de transição e formação. Ainda que fosse possível ocupar-se do corpo apagando paulatinamente sua conotação de microcosmo em relação a um macrocosmo, o suporte epistemológico dessa prática, embora já pudesse remeter para a importância do abrir o corpo para ver e constatar suas partes, ainda corroborava silenciosamente com a superioridade teórica e aqui percebemos a

---

*thèse (...) est la décrétale Detestande feritatis, émise par le pape Boniface VIII (Benedetto Caetani) le 27 septembre 1299. Or on voit mal comment une disposition datant de la fin du XIII siècle aurait pu avoir des effets sur l'ensemble du Moyen Âge; qui plus est, son contenu ne concernait aucunement les dissections anatomiques. La décrétale proclamait certes la ferme opposition du pontifice au dépeçage des cadavres, mais la 'férocité abominable', la 'coutume atroce' à laquelle Boniface entendait mettre un terme était celle du démembrement des corps des défunts pour rendre plus aisé le transport jusqu'à un lieu de sépulture très distant de celui de la mort.* Tradução livre: "Entretanto, esse ponto de vista só é parcialmente admissível, pois se o cristianismo teve um papel nessa ausência de dissecações, não se saberia propor isso como única explicação, sob o risco de simplificar a questão ao extremo. Quanto à afirmação que se refere às interdições eclesiásticas, ela é simplesmente falsa. (...) O único documento que pôde ser citado em apoio a essa tese (...) é a bula Detestande feritatis, emitida pelo papa Bonifácio VIII (Benedetto Caetani), no dia 27 de setembro de 1299. Ora, mal vemos como uma disposição datando do final do século XIII poderia ter efeitos sobre toda a Idade Média; além do mais, seu conteúdo não dizia nenhum respeito às dissecações anatômicas. A bula proclamava, certamente, a firme oposição do pontífice ao desmembramento de cadáveres, mas a 'ferocidade abominável', o 'costume atroz' ao qual Bonifácio entendia encerrar era aquele do desmembramento dos corpos de defuntos para tornar mais fácil o transporte até um lugar de sepultura muito distante do lugar da morte." (MANDRESSI, 2003, 19/20).

<sup>32</sup> Sobre a prática das disseções e seu início supostamente no século XIII, bem como seu primeiro registro oficial no início do século XIV, pela atuação de Mondino de Liuzzi, conferir: "Charles Singer en situe les débuts à Bologne, entre 1266 et 1275, mais le premier témoignage explicite date de 1316: Mondino de Liuzzi (v. 1270 – 1326), professeur d'anatomie à Bologne, rédige cette année-là son *Anathomia*, un manuel de dissection composé à l'intention de ses élèves, où il dit avoir disséqué les cadavres de deux femmes, l'un en janvier et l'autre en mars 1315". Tradução livre: "Charles Singer situa o início em Bolonha, entre 1266 e 1275, mas o primeiro testemunho explícito data de 1316: Mondino de Liuzzi (1270 – 1326), professor de anatomia em Bolonha, redige nesse ano sua *Anathomia*, um manual de dissecação criado para seus alunos, no qual ele diz ter dissecado os cadáveres de duas mulheres, um em janeiro e outro em março de 1315." (MANDRESSI, 2003: 21).

ausência de uma invenção linear e continuada do corpo. Isso pode ser claramente percebido pela hierarquia dos papéis daqueles que executavam a dissecação. As dissecações geralmente eram encabeçadas por três pessoas; o médico, o “demonstrador” e o barbeiro ou cirurgião. Sobre essa divisão de papéis:

Le professeur en commandait le déroulement, lisait et commentait les écrits des autorités; Il était secondé par un demonstrator ou ostensor, charge de faire voir aux assitants ce que le maître expliquait, tandis que la préparation du cadavre était le plus souvent laissée entre les mains d'un prosector, en général un chirurgien ou un barbier (MANDRESSI, 2003, 50)<sup>33</sup>.

Também a este respeito, encontramos as anotações de Le Breton:

A cena se passa na Universidade de Montpellier, onde a dissecação é praticada, a título excepcional, desde 1315. Um pouco afastado da mesa onde repousam os despojos, le magister, com uma obra de Galeno à mão, contenta-se em ler em voz alta o texto consagrado. Em sua outra mão, à distância, ele designa os órgãos aos quais se refere. Aqueles que retalham o corpo pertencem a duas categorias diferentes de barbeiros. O que corta a carne é iletrado, e o segundo, que extrai os órgãos para sustentar as intenções do mestre, é mais instruído (BRETON, 2011, 80).

Em ambos os casos há uma constância: o médico é aquele que, distante do corpo e sem tocá-lo, por vezes em cadeiras elevadas, segura em mãos o livro que trata do conhecimento teórico daquele objeto a ser aberto e exposto. Geralmente o livro se refere ao conhecimento anatômico de Galeno ou trata-se do livro de *anathomia* de Liuzzi.

---

<sup>33</sup> Tradução livre: "O professor comandava o progresso, lia e comentava os escritos das autoridades; ele era seguido por um demonstrator ou ostensor, encarregado de mostrar aos assistentes o que o mestre explicava, enquanto a preparação do cadáver era mais frequentemente deixada nas mãos de um dissecador, em geral um cirurgião ou um barbeiro." (MANDRESSI, 2003, 50).



Figura 3: Da edição do comentário do texto de Mondino por Berengário da Carpi (Veneza, 1535).

Nessa imagem do século XVI, ficam muito claros os diferentes papéis daqueles que procedem às dissecções. Ao lado direito, com o livro, o médico. No centro, com a vareta que faz indicações o *demonstrator* e no lado esquerdo, com a faca em riste, o barbeiro. O livro, a vareta e a faca são três distâncias hierárquicas, são três diferentes interposições entre os conhecedores e o objeto disposto ao conhecimento. Ainda uma composição um tanto escolástica, na superioridade daquele que dispõe da autoridade dos tratados e na vulgaridade das artes mecânicas. Abrir o corpo é ainda um ato de conectar o que se mostra com o que os escritos dizem.



Figura 2. Frontispício da *Anatomia* de Mondino.  
Imagem estampada na edição genebrina de 1519.

Essa segunda imagem trata-se da obra de Martin Von Mellerstadt, incorporada tardiamente ao frontispício da obra de Mondino de Liuzzi, originariamente redigida em 1316 e somente publicada em 1493. Nela não estão os três lugares hierárquicos ou os três instrumentos, porém a distância teórica do *magister* em relação ao barbeiro está ali representada.

Mesmo no gesto de abrir para mostrar o corpo, que por si só registra a possibilidade do corpo como coisa diversa do homem, ainda permanece a vantagem do escrito de autoridade. O ato mecânico de abrir é, sem dúvida, uma mudança, mas atua ainda como via de expor a correspondência entre os textos e o corpo.

La dissection est ainsi peut-être moins un moment de recherche que d'enseignement, si jamais la distinction entre ces deux activités est pertinente, mais elle est aussi un moment de démonstration et de rhétorique: elle apporte la preuve (au sens rhétorique du terme) de ce qui est écrit dans les livres. C'est le moment de montrer que le corps est explicable dans les termes que les textes établissent, c'est-à-dire, fondamentalement, dans les termes de l'anatomie (ou de l'anatomo-physiologie) galénique (MANDRESSI, 2003, 112)<sup>34</sup>.

Somente num segundo momento haverá uma efetiva mudança epistemológica, alcançando o ato de abrir, ver e tocar como fonte própria do conhecimento do corpo. Uma das vozes principais desta mudança será Andrea Vesalius no século XVI com o *De Humani Corporis Fabrica* (1543), pouco depois de Berengario da Carpi tratar de uma *anatomia sensibilis* (MANDRESSI, 2003).

Vesalius não apenas produz um tratado de anatomia como também descreve a metodologia necessária para o conhecimento anatômico do corpo. Suas menções remetem à confiança do conhecimento para o terreno fidedigno da própria carne que precisa ser investigada pelos olhos e só nesta relação entre olhos, e carne é que o conhecimento pode se estabelecer. A proposição dessa metodologia permite minimamente afastar a autoridade de Galeno e as verdades de sua morfologia. Vesalius aponta que o próprio Galeno – considerado o primeiro grande professor de anatomia - recorrentemente se corrigia a partir das suas experiências, o que autoriza a Vesalius encontrar nessas correções a validade da experiência, assim como lembra que as dissecções de Galeno não eram feitas em corpos humanos e sim em animais e que aquele autor pouco e raramente se preocupou em fazer distinções

---

<sup>34</sup> Tradução livre: "A dissecção é, assim, talvez menos um momento de pesquisa que de ensino, se a distinção entre essas duas atividades é pertinente, mas é também um momento de demonstração e de retórica: ela traz a prova (no sentido retórico do termo) daquilo que está escrito nos livros. É o momento de mostrar que o corpo é explicável nos termos que os textos estabelecem, quer dizer, fundamentalmente, nos termos da anatomia (ou da anátomo-fisiologia) galênica." (MANDRESSI, 2003, 112).

entre a anatomia humana e dos animais (macacos e porcos em especial) que dissecava.

A partir daí vemos que Vesalius estabelece de modo mais claro aquilo que já estava em curso: o dimensionamento do corpo em sua estrutura interna e anatômica como o lugar de sua verdade. Um corpo constituído por tecidos, ossos e órgãos, com formas, texturas e cores próprios, percebidos pelas mãos e pelos olhos. Não há espaço para imaginário ou simbólico, o corpo é desencarnado de qualquer relação externa, se explica no firme encadeamento de suas partes.

La scienza è ormai per noi il reale. Il suo punto di vista sul corpo riprodotto non come è vissuto da ciascuno di noi, ma come risulta dal suo sguardo anatomico che l'ha sezionato (*ana-témnein*) come si seziona qualsiasi oggetto, ci è divenuto cós'ì familiare che oggi ciascuno di noi non fa alcuna fatica a rinunciare alla propria esperienza e a svalutare il proprio punto di vista sul corpo, per adottare il punto di vista della scienza e la sua definizione oggettiva che dice *partes extra partes*. Dove le uniche relazioni possibili sono quelle fisico-chimiche, perché sono le sole che si possono esattamente calcolare. In questo modo il nostro corpo non è più il nostro punto di vista sul mondo, ma un oggetto di questo mondo. I suoi sensi non sono la sua apertura sul mondo, la sua possibilità di abitarlo, ma scientificamente: 'organi' e 'funzioni'; (GALIMBERTI, 2009, 79/80)<sup>35</sup>.

A análise desse momento histórico leva a questionar a elaboração posterior aí iniciada do corpo, cujos espaços de verdade e conhecimento foram colonizados pela ciência, este

---

<sup>35</sup> Tradução livre: "A ciência é para nós, a essa altura, o real. O seu ponto de vista sobre o corpo reproduzido não como é vivido por cada um de nós, mas como resulta de seu olhar anatômico que o fragmentou (*ana-témnein*) como se fragmenta qualquer objeto, tornou-se tão familiar que hoje não custa a qualquer um de nós renunciar a própria experiência e a desvalorizar o próprio ponto de vista sobre o corpo para adotar o ponto de vista da ciência e sua definição objetiva que nomeia parte por parte. Onde as únicas relações possíveis são aquelas físico-químicas porque são as únicas que se podem calcular exatamente. Desse modo o nosso corpo não é mais o nosso ponto de vista sobre o mundo, mas um objeto desse mundo. Os seus sentidos não são a sua abertura sobre o mundo, a sua possibilidade de habitá-lo, mas cientificamente: 'órgãos' e 'funções' (GALIMBERTI, 2009, 79/80).



corpo que se produziu como objeto capaz de ser dimensionado e descrito que é também um corpo amansado. Suas potências são aquelas pronunciadas e permitidas pelo discurso científico. Aquelas potências perturbadoras ou problemáticas são reprimidas pela mesma ciência que as conecta a algum desvio ou patologia. Nisso Nietzsche e Foucault já haviam percebido, cada um a seu modo, como o domínio sobre o corpo é uma estratégia fundamental. Nietzsche apontando que a supressão do corpo e da animalidade é forma de domesticação e hominização (formação ética do homem civilizado que sabe prometer e cumprir sua promessa). Foucault em seu diagnóstico da dominação disciplinar e biopolítica. Todas estas referências: corpo anatômico inventado como objeto do saber, as percepções de Nietzsche e Foucault se desdobram da contemporânea formação do corpo máquina e na intervenção técnica sobre o corpo.

#### **1.4. Homem-máquina e bioascese.**

A noção de homem-máquina conduz para um terreno escorregadio, seja porque nos envia para o ambiente da filosofia mecanicista do século XVII, seja porque impõe considerar o que compõe as engrenagens do homem-máquina, quer dizer, o contexto teórico de sua inteligibilidade.

O primeiro confronto com a concepção mecanicista de mundo iniciada no século XVII – e para muitos ainda hoje influente nos seus moldes racionais e matemáticos de pensar e descrever a realidade – precisa pelo menos considerar o grande bloco conceitual costumeiramente utilizado para tratar esse momento. As figuras de uma filosofia moderna secularizada e racional que se desenha pela ruptura com o lacre do sagrado, permitindo aos homens não apenas o alcance mas o domínio da natureza, agora inteiramente esvaziada em seus conteúdos transcendentais e dobrada às

incursões humanas, precisam ser utilizadas com cautela. Não se quer com isso rejeitar que o pensamento do século XVII tenha matematizado a natureza e os objetos e que essa atuação não tenha sido decisiva para uma concepção dualista de sujeito e objeto, fundamental para a formação do moderno humanismo. A preocupação consiste em matizar este bloco conceitual repetido em coro, para não afirmá-lo como uma mudança de pensamento consciente e homogeneamente presente nesse momento histórico. Se efetivamente podemos falar de uma alteração epistemológica e de uma mudança de paradigma no plano da reflexão filosófica, também precisamos lembrar que, fora dos círculos eruditos, essa visão de mundo moderna não teve acesso imediato<sup>36</sup>. Mesmo a laicidade tão evocada para o mundo moderno do século XVII, tem muito mais a ver com uma caricatura do impacto do pensamento racional, já que na vida cotidiana ainda estava muito presente as formas de significação religiosas tradicionais.

Não se contesta que a partir do século XVII a concepção de natureza tenha sido pouco a pouco absorvida na malha dualista de sujeito e objeto e com isso tenha, para os pensadores e cientistas do período, podido ser pensada em termos de coisa para um sujeito, ou como diz Le Breton:

Esvaziada de seus mistérios, a natureza torna-se um 'brinquedo mecânico' (Robert Lenoble) entre as mãos dos homens que participam dessa mutação epistemológica e técnica. Importa agora tornarem-se 'dominadores e possuidores da natureza' (LE BRETON, 2010, 100).

Também não se contesta que essa concepção tenha ao longo do período moderno se espalhado para além dos círculos eruditos. O que queremos pontuar é que uma 'visão de mundo' moderna, na qual a existência humana é sugada para dentro

---

<sup>36</sup> Sobre isso nos diz Le Breton: "A fratura epistemológica galileana é uma onda de superfície: mesmo se ela perturba a ordem do mundo, as mentalidades populares quase não são afetadas" (LE BRETON, 2011, 103).

da lógica matemática da razão mecânica e dominadora e assim tornado máquina, seguiu um curso de aparição.

Nesse sentido, a tão conhecida *weltaunshauung* do modelo mecânico de mundo é a um só tempo real e fictícia<sup>37</sup> para aquele momento do século XVII.

Fictícia porque no plano das vivências cotidianas e concretas, e, portanto, fora do ambiente erudito e científico, uma visão religiosa de mundo ainda era bastante vigente para boa parte da sociedade. Para grande parte da pessoas essa mutação das 'ideias' demorou para ocorrer e possivelmente não chegou como uma formulação de nova visão de mundo, mas foi sentida pelas alterações concretas e cotidianas, propiciadas pelas invenções desse período e suas revoluções científicas e tecnológicas.

Apesar desse cuidado em revelar o que, talvez de modo exagerado, aqui chamamos de fictício dessa leitura mecânica do mundo e do corpo, ela também é real e acabará por deixar sua marca cada vez mais clara na marcha da modernidade sob a efígie da técnica. Seu espaço de realidade se desenha nas novidades filosóficas cada vez mais voltadas a estabelecer a condição epistêmica daquilo que existe e conseqüentemente a abertura que este processo autoriza para a razão subjetiva colocar-se como fundamento capaz de ditar as formas de apreensão e atuação do corpo objetivado. O estatuto ontológico do que existe para fora do pensamento começa a perder, dentro desse desenho, seus contornos de independência e se vincula aos procedimentos de uma razão que não apenas tem a capacidade de atestar o que existe, mas também a de transmutar o existente em objetos e coisas pensadas.

Aparece a concepção cartesiana, que pensa o corpo como uma realidade à parte daquela do homem (em seu fundamento pensante) e cuja investigação atesta sua condição de

---

<sup>37</sup> Se por fictício se compreende aqui sua presença não completa para todas as camadas da sociedade do século XVII e mesmo do século XVIII.

objeto externo<sup>38</sup>. Em sua leitura mecanicista não apenas todo o universo é uma máquina, como há uma diferença significativa entre a atividade dos sentidos e da inteligência. O que pertence ao mundo, nele se estende como que num espaço geométrico, ou seja, um espaço matematizado, abstrato, possível não em sua condição fenomênica, mas em sua concepção mental. O corpo e os demais objetos são parcelas da realidade viáveis apenas secundariamente.

O mecanismo repousa, com efeito, em um dualismo entre o movimento e a matéria. O tempo, a duração, não aparece nesse sistema senão de maneira espacializada (o relógio). O homem é objeto da mesma cisão entre alma, vetor de movimentos, e o corpo, matéria, máquina, onde se repercutem os movimentos da alma (LE BRETON, 2011, 116).

O corpo é apresentado como não apenas distinto da mente ou da alma, mas inteiramente enquadrado dentro de um desenho maquínico, como um relógio com peças e engrenagens. Ocorre a retirada do corpo do mundo da vivência e sua colocação como objeto para uma mente sob a lógica de um esquadrinhamento mecanicista. E nisso abre-se a possibilidade de atuação técnica sobre o corpo na condição de coisa disponível esvaziada de interioridade. Quer dizer que a técnica atinente ao homem-máquina, diversamente das técnicas de ascese que antes mencionamos, não importa num trabalho de constituição de si pelo regramento do corpo, mas de operação sobre o corpo reduzido à dimensão de matéria. De acordo com Le Breton:

A filosofia mecanicista reconstrói o mundo a partir de sua categoria do pensamento, ela dossocia o mundo habitado pelo homem, acessível ao testemunho dos

---

<sup>38</sup> Na carta a Marsenne de 31 de dezembro de 1640, Descartes diz: “... *que nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscious* (“que não pode haver nada em mim, isto é na mente, do que eu não esteja consciente”), provei nas Meditações, e se segue disto que a alma é distinta do corpo, e que sua essência é pensar” (Alquié II 305; AT III 273).

sentidos, do mundo real, acessível apenas à inteligência (BRETON, 2010: 112).

Se a visão anatômica de corpo em partes e peças já estava viabilizada pelas práticas das dissecções e pelo olhar médico-anatômico<sup>39</sup>, o corpo pensado como máquina alcança sua plena formulação neste ambiente mecanicista regido pelo olhar matemático definitivamente instaurado no século XVII. O corpo como máquina precisa ser posto em funcionamento e abre-se aos influxos das operações que sobre ele podem atuar<sup>40</sup>.

Se uma das consequências, portanto, de considerar o corpo como objeto seja a de torná-lo aberto para os influxos da técnica, não é sem hesitação que a proposição mecanicista do corpo seja lançada. O próprio *L'Homme-Machine* de Julien Offray de La Mettrie recebe de seu editor o seguinte *avertissement*:

---

<sup>39</sup> No século XVIII Jacques-Bénigne Winslow pensa em seu tratado sobre os ossos numa máquina osteológica, o que mostra também na anatomia a tendência de tornar o corpo em máquina. De toda a forma, se Winslow apresenta na anatomia dos ossos esta noção de corpo-máquina, a formulação é anterior a este autor: "L'édifice n'a pas attendu Winslow pour devenir machine. Depuis Fernel et Vésale, deux siècles se sont écoulés qui ont vu la structure se mécaniser, les représentations et les modèles heuristiques du corps incorporer les traits d'une entité mécanique. Plusieurs facteurs ont concouru à cette évolution, inscrite dans le principe, qui s'amorce au XVI siècle et triomphe au XVII, d'une mécanisation du monde – l'univers vu comme un immense mécanisme (...) Dans ce cadre défini par la 'philosophie mécanique', où la connaissance de l'univers équivaut à comprendre le fonctionnement de la *machina mundi*, chaque parcelle de la réalité, chaque phénomène et chaque objet sont soumis au modèle explicatif de la machine. Tradução livre: "A construção não esperou Winslow para tornar-se máquina. A partir de Fernel e Vesalius se passaram dois séculos que viram a estrutura se mecanizar. Vários fatores contribuíram para esta evolução, inscrita no princípio, que começa no século XVI e triunfa no XVII, de uma mecanização do mundo – o universo visto como um imenso mecanismo (...) Nesta cadeia definida pela 'filosofia mecanicista', na qual o conhecimento do universo equivale a compreender o funcionamento da máquina mundi, cada parcela da realidade, cada fenômeno e cada objeto são absorvidos pelo modelo explicativo da máquina" (MANDRESSI, 2003, 141).

<sup>40</sup> Sobre a situação do corpo visto como máquina, Le Breton pontua que: "A matematização dos fenômenos naturais não poupa a esfera do biológico. O vivo está subordinado ao modelo da máquina e nele esgota-se inteiramente" (BRETON, 2010: 116). E ainda: "O corpo aqui não é mais do que uma constelação de utensílios em interação, uma estrutura de engrenagens bem ajustadas e sem surpresa" (BRETON, 2010, 121).

Les connaisseurs veront aisément que se ne sont que des difficultés qui se présentent toutes les fois qu'on veut expliquer l'union de l'Âme avec le Corps. Si les conséquences que l'auteur en tire, sont dangereuses, qu'on se souvienne qu'elles n'ont qu'une hypothèse pour fondement (LA METTRIE, 1981, 132)<sup>41</sup>.

Mas, apesar do constrangimento, não apenas Descartes, mas também La Mettrie articulam esta leitura. E La Mettrie o faz mesmo assumindo algumas posições que seriam críticas a Descartes e seu dualismo radical<sup>42</sup>. O homem-máquina de La Mettrie seria uma tentativa de compor corpo e alma. Em suas palavras: "Le corps humain est une machine qui monte elle-même ses ressorts" (LA METTRIE, 1981, 152)<sup>43</sup> e "L'âme et le corps s'endorment ensemble. À mesure que le mouvement du sang se calme, un doux sentiment de paix et de tranquillité se répand dans tout la machine" (LA METTRIE, 1981, 150)<sup>44</sup>. Entre corpo e alma deixa de existir uma distinção ontológica, ambos são considerados materialmente.

Nosso corpo é um conjunto de molas e engrenagens, e o que chamamos alma é um princípio também material, localizado no cérebro, que movimenta nosso organismo e nos habilita a pensar. A idéia de uma alma imortal vem da nossa vaidade, do orgulho de nos sentirmos superiores ao resto da criação. O pensamento é uma simples função da matéria organizada. A experiência demonstra que a matéria

---

<sup>41</sup> Tradução livre: "Os conhecedores verão facilmente que são somente dificuldades que se apresentam sempre que queremos explicar a união da Alma com o Corpo. Se as consequências que o autor tira são perigosas, lembremo-nos que são unicamente uma hipótese para fundamento." (LA METTRIE, 1981, 132).

<sup>42</sup> A contestação de La Mettrie a Descartes se coloca nos seguintes termos: "Descartes et tous les cartésians, parmi lesquels il y a longtemps qu'on a compté les malebranchistes, ont fait la meme faute. Ils ont admis deux substances distinctes dans l'homme, comme s'ils les avaient vues et bien competes". Tradução livre: "Descartes e todos os cartesianos, dentre os quais há muito tempo contamos os malebranchistas, cometeram o mesmo erro. Eles admitiram duas substâncias distintas dentro do homem, como se eles os tivessem visto e contado" (LA METTRIE, 1981, 144).

<sup>43</sup> Tradução livre: "O corpo humano é uma máquina que cria, ela mesma, suas fontes." (LA METTRIE, 1981, 152).

<sup>44</sup> Tradução livre: "A alma e o corpo adormecem juntos. Na medida em que o movimento do sangue se acalma, um doce sentimento de paz e de tranquilidade se espalha por toda a máquina." (LA METTRIE, 1981, 150).

com nada tudo, que só o corpo existe (ROUANET, 2003, 49).

Além de unificar corpo e alma nesse processo de planificação da última como princípio material, La Mettrie também tem a intenção, na proposta do homem-máquina, de libertar o homem de suas determinações externas. O homem é pensado em termos de autonomia. É preciso desligar o homem da superioridade de uma força exterior (divina) ou de uma alma desconectada do corpo. A alma não apenas é o princípio vital do corpo como também é aquilo que o dirige. O homem nessa perspectiva não é conduzido por nenhuma transcendência, tudo se resolve na mecânica do próprio corpo, o que revela a tonalidade de autodeterminação por ele pensada<sup>45</sup>.

Aparentemente o monismo apresentado por La Mettrie – no qual no lugar de duas substâncias (uma sensível e outra espiritual) aparece apenas uma (material) –, orchestra um elogio ao corpo. Mas o que se percebe é um quadro de determinismo material que alcança o oposto do elogio e sim a desvalorização do corpo. Não apenas do ponto de vista moral, no qual o comportamento humano é esvaziado da liberdade de escolha sendo apenas reflexos diretos da matéria, mas, e isso nos interessa em particular, o próprio corpo se esgota numa composição matemática. O corpo é tornado uma ‘coisa’ lisa sem fora (transcendência) ou dentro. É apenas uma máquina.

Com isso, abriu-se o caminho para a banalização do corpo, sua instrumentalização. O novo paradigma herda essa atitude. É uma forma moderna de gnose, de depreciação do corpo. Ele não vale nada, ou vale, mas como valor de troca. Não tem valor, mas tem preço. É posto no mercado. Os órgãos podem ser vendidos, os processos que levam à modificação genética podem ser patenteados.(...) As máquinas

---

<sup>45</sup> Exatamente essa noção de autodeterminação pautada na mecânica do corpo e alma materiais, o que aproxima sensivelmente o homem dos animais em La Mettrie, foi alvo de questionamento sobre a repercussão ética desta leitura. Como diz Sérgio Paulo Rouanet: “É que, se a concepção organicista e mecanicista do homem-máquina permite fundar a autodeterminação humana em face do divino, ela é insuficiente para pensar a liberdade concreta dentro do social” (ROUANET, 2003, 47/48).

podem ser consertadas. Trata-se agora de aperfeiçoar o corpo, como antes se queria aperfeiçoar a alma. Não se trata mais da imitação de Cristo, mas da imitação de Schwarzenegger. Não se aconselham mais exercícios espirituais, como os recomendados por Santo Inácio, mas exercícios em academias de musculação. Está ao nosso alcance produzir pessoas mais fortes e mais belas (ROUANET, 2003, 53/54).

A dimensão do corpo máquina, independente das diferentes leituras de Descartes que a submete à substância pensante que deve governá-la, ou de La Mettrie, que resolve tudo na autodeterminação da matéria que rege a si própria, opera a remoção do corpo de sua condição de partícipe do mundo, das experiências e vivências. A lógica do corpo é capturada para um universo 'instrumental' capaz de mover, acelerar, desacelerar ou incrementar seus mecanismos.

Queremos agora retomar o que apontamos no fim do item anterior e pontuar que não foi por acaso que terminamos falando sobre as potências do corpo permitidas e reveladas ou aquelas bloqueadas e apagadas pelo discurso científico. Pensar o corpo pela dimensão do homem-máquina permite pensar o corpo em termos de manejo de suas potências. Em outros termos, a qualificação mecânica do corpo fornece as condições de regulação e seleção de suas performances. Como máquina o corpo pode ser calibrado e moldado.

Num curto texto intitulado 'Su ciò che possiamo non fare' no livro *Nudità*, Agamben lembra que Deleuze tratou do caráter brutal das operações de poder que separam o homem de sua potência tornando-o impotente (AGAMBEN, 2009). Na continuidade do texto o autor desdobra essa compreensão também na atividade do poder que atua controlando a própria impotência, vista não como aquilo que não se pode fazer, mas como aquilo que se pode não fazer. Neste sutil jogo semântico estaria presente a noção de que "l'uomo è, cioè, il vivente che, esistendo sul modo dela potenza, può tanto una cosa che il suo contrario, sia fare che non fare" (AGAMBEN,



2009, 68)<sup>46</sup>. Para ele, o que estaria em cena seria um poder que se diz atuante em nome da democracia, mas age excluindo do homem a percepção daquilo que ele pode não fazer, construindo com isso uma crença torta e alienante em relação à não potência mediante o mito de que se pode tudo. Essa atuação de poder bloqueia a visão daquilo que se pode e pode não se fazer, que constituiria a ‘consistência do nosso agir’ (AGAMBEN, 2009).

Embora neste texto não haja uma remissão ao corpo, a sobreposição é bastante plausível. O corpo-máquina cuja existência remete a peças de um conjunto torna-se instância de rearticulações e alvo de intervenção técnica. A fisiologia, que trata do funcionamento das partes do corpo, desemboca nas possibilidades de atuação sobre as potências deste mecanismo corpóreo.

Quando pensamos no corpo-máquina, que é legado tanto do corpo anatômico quanto do mecanicismo, percebemos uma engenharia preocupada em ampliar potências ou fornecer novas, assim como uma máquina pode ser melhorada e atualizada para superar suas impotências. Também aqui há um ‘caráter brutal’ proveniente das técnicas de intervenção e retoque do corpo que soa quase como um ‘imperativo categórico’ de que o corpo deve corresponder à forma (como ideal estético), à agilidade, à saúde e à resistência que dele se esperam. As atividades, a condição física do corpo e sua aparência erigem-se em valores morais<sup>47</sup> e o corpo

---

<sup>46</sup> Tradução livre: “O homem é, isto é, o vivente que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, seja fazer que não fazer” (AGAMBEN, 2009, 68).

<sup>47</sup> Ao tratar da noção de biossociabilidade que envolve agrupamentos baseados em critérios de saúde, Francisco Ortega diz que: “Criam-se novos critérios de mérito e reconhecimento, novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico. As ações individuais passam a ser dirigidas com o objetivo de obter melhor forma física, mais longevidade, prolongamento da juventude, etc. Na biossociabilidade todo um vocabulário médico-fisicalista baseado em constantes biológicas, taxas de colesterol, tono muscular, desempenho físico, capacidade aeróbica populariza-se e adquire uma conotação ‘quase moral’” (ORTEGA, 2002, 154).

que a eles não corresponde padece de normalidade. É inviabilizado ao corpo a sua impotência<sup>48</sup>.

Ainda que esse horizonte de fabricação orientada por valores de saúde, de estética ou de performance desejada, tenha suas condições assentadas num corpo como coisa material e máquina, sua lógica se expande para além dos limites do corpo máquina e sobrevive como *modus operandi* da contemporaneidade sobre o corpo. Mesmo que o corpo já não seja mais visto sob as lentes exclusivamente mecanicistas e hoje já esteja abraçado pelas lentes biológicas e informacionais, esta modificação da leitura de corpo não fez cessar, mas apenas incrementou ainda mais as práticas intervencionistas e controladoras do corpo<sup>49</sup>.

A esse controle incisivo das potências do corpo, na busca incessante de promover seu melhoramento e atingir a perfeição, também surge uma dimensão que parece pertencer ao universo jurídico, que é a disposição do próprio corpo. Ainda que seja o direito a pensar pontualmente quais as formas e os limites de

---

<sup>48</sup> Adiante no texto trabalharemos com a leitura de corpo pensada por Nietzsche e veremos que, ao contrário do que pode parecer em sua colocação do além-do-homem, vista em particular por Sloterdijk (SLOTERDIJK, 2000), como a possível fabricação de si mesmo (a antropológica contemporânea); para Nietzsche, que pensava no corpo como campo de forças e potências em constante relações de embate, uma construção de si mesmo carregada pela escolha moral de produzir um tipo ideal, longe de ser o horizonte do além-do-homem é signo de doença e fraqueza. Um tipo ideal, planejado na seleção das potências tidas como válidas, representa a exclusão e negação de algumas forças o que é tão criticamente pensado por Nietzsche. Exatamente a tensão, as vias contrárias que pertencem aos processos corporais, suas diferentes possibilidades são vistas como força, e não sua condução forçada a um tipo ideal isento de falhas. A esse último horizonte corresponde um dos mais severos problemas da modernidade aos olhos de Nietzsche.

<sup>49</sup> Sobre isso: La biologie devient à son tour une science de l'information. Le sujet se dissout dans ses composantes élémentaires, Il est un faisceau d'information, une série d'instructions visant à son développement. Les anciennes perspectives de l'humain se dissolvent ne trouvant plus de sujet sur leur chemin mais des genes ou des informations, une nébuleuse signifiante mais dont le visage est indifférent. Tradução livre: "A biologia torna-se, por sua vez, uma ciência da informação. O sujeito se dissolve nos seus componentes elementares, ele é um feixe de informação, uma série de instruções que visam ao seu desenvolvimento. Perspectivas antigas do ser humano se dissolvem e não encontram mais o sujeito em seu caminho, mas genes ou informações, um nebuloso significante mas o rosto é indiferente" (LE BRETON, 1999, 98).

disposição do próprio corpo<sup>50</sup>, não podemos deixar de notar, por um lado, a herança desta compreensão em relação ao corpo objeto e máquina e, por outro lado, sua relação com as práticas atuais de bioascese.

Claro, o horizonte da bioascese não é o mesmo do corpo máquina. Na posterior leitura que faremos de Foucault e da racionalidade neoliberal, vamos enfrentar a problemática de uma lógica de governo ligada ao modelo da economia dentro do qual o corpo vem a ser em sua relação com as práticas do governo. Ampliar a discussão para localizar que na contemporaneidade o trabalho sobre o corpo se conecta à condição do capital humano é indispensável para compreender a bioascese. Mas é de se pensar que, no plano da estrutura epistemológica, que dá suporte aos processos de atuação sobre o corpo pela sua moldagem e esta moldagem toca na programação das capacidades e potências apresentadas pelo homem, o corpo precisou passar por este processo de coisificação.

A bioascese é considerada a prática contemporânea de ascese (ORTEGA, 2002, 2008 e 2014). Condiz com um deslocamento das tradicionais práticas ascéticas que envolviam um trabalho espiritual no melhoramento de si para um trabalho sobre o corpo, instituindo o corpo como instância da identidade, chamadas de bioidentidades. Trata-se de dispor do próprio corpo, como se dispõe de uma coisa, e focar na elaboração detalhada deste corpo como se a identidade pessoal mais que

---

<sup>50</sup> O debate jurídico hoje tem nos oferecido amostras do quanto não é simples uma definição do estatuto do corpo para o direito. A alteração e mesmo a recriação do corpo pela dimensão da técnica enviaram para dentro do cenário do direito este novo objeto que é o corpo (RODOTÀ, 1995). E a dificuldade de manejar este objeto é visível pela ambivalência dos tratamentos dispensados ao corpo que ora é acobertado no campo dos direitos de personalidade; ora no campo dos direitos patrimoniais (CORRÊA, 2010). Não apenas o vivente perdeu seus contornos definidos como integrante da natureza diante da abertura para a sua fabricação, acontecimento este que o permite deslizar para o ambiente da produção industrial regido pela lógica da coisa e do produto; como também o corpo, carece de um estatuto próprio que o faz ser regido ora pelos valores atinentes à pessoa, ora àqueles valores de coisa (HYDE, 1997).

espelhada estivesse inteiramente disposta nos detalhes estéticos, de saúde, de higiene e realizações ali esculpidos. Aparece um cenário de autocontrole, a bioascese pretende indicar na superfície do corpo, na sua saúde, nos seus hábitos de higiene essa identidade que apresenta sua condição de disciplina, de força de vontade, de rigor para consigo mesmo. Esta condução do corpo tornada forma de condução de si mesmo é amparada na aceitação de que indícios corporais sejam assumidos como sinalizadores de personalidades.

A ideologia da saúde e do corpo perfeito nos levam a contemplar as doenças que retorcem a figura humana como sinônimo de fracasso pessoal (...) Os estereótipos atuais contra os gordos, idosos e outras figuras que fogem do padrão do corpo ideal têm o mesmo efeito estigmatizador e excludente (ORTEGA, 2002, 158/159).

Não apenas na superfície, mas também a interioridade do corpo é alvo de exame e manobra. Essa interioridade não é mais o lugar de si mesmo, um “eu abstrato”, mas constituída biologicamente como campo de informações. Ela pode ser mapeada e objetivamente compreendida em termos biológicos e genéticos<sup>51</sup>. Não

---

<sup>51</sup> Nessa perspectiva Edelman aponta que a identidade colocada em termos biológicos é finalmente a possibilidade de domesticação e controle da animalidade. O corpo assim observado e pensado abre as portas para sua organização possibilitando o ajuste ou a retirada daqueles elementos que o tornam problemático ou imprevisível (elementos que denotam sua animalidade): “On est donc passé d'un rapport de propriété – mon corps est à moi et il m'obéit – à un rapport de dépossession – mon corps m'échappe et je dois le soumettre. Dorénavant, la personne est le lieu même ou s'opposent raison et animalité, droit et nature; et on retrouve la vieille hantise philosophique qui, de Platon à Kant, voudrait nous persuader que le pire ennemi de l'homme c'est la bestialité. À ceci pres que c'est le biologiste, aujourd'hui, qui a pris la relève. Le biologiste, en effet, n'est pas un 'chasseur' ordinaire; il n'affiche pas ses trophées cellulaires aux murs de son salon; il ne 'chasse' pas pour son plaisir mais au nom de la science; il voudrait arracher aux cellules leurs secrets les mieux gardés pour les domestiquer; il voudrait découvrir le gène de la schizophrénie, le gène de l'anxiété, ou le fondement génétique du 'desir de nouveauté', du 'besoin de sensations fortes' qui sont 'intimement liés à une hyper-prolactiménie, laquelle reflète une faible activité dopaminergique'. Il est investi d'une mission qui oscille entre le messianisme et le prométhéisme”. Tradução livre: “Passamos então de uma relação de propriedade – meu corpo é meu e me obedece – a uma relação de desapropriação – meu corpo me escapa e eu devo submetê-lo. Doravante, a pessoa é o lugar mesmo no qual se opõe razão e animalidade, direito e natureza; e encontramos a velha obsessão filosófica que, de Platão a Kant, queria nos persuadir que o pior inimigo do homem é a bestialidade. Exceto que é o biólogo,

apenas a ciência ou o médico, mas também o homem particular, informado de suas condições de saúde pode intervir no seu corpo para produzir sono, inibir tensão ou depressão, entre tantas possibilidades de constituir sua personalidade pelo controle do corpo<sup>52</sup>.

Nas modernas bio-asceses e tecnologias do self o corpo obtém um novo valor. Na sua materialidade sofre um desinvestimento simbólico: já não é o corpo a base do cuidado de si; agora o eu existe só para cuidar do corpo estando a seu serviço (ORTEGA, 2002, 167).

Fora e dentro são apenas diferentes campos de uma mesma materialidade que como tal se dispõe a técnicas de sua formatação. A bioascese nos carrega para o horizonte no qual o investimento sobre o corpo, não no sentido de acolhimento de suas possibilidades, mas de moldagem e produção, indica os próprios formatos da vida. A triagem que, por um lado, conserta ou retira e por outro, incita e potencializa dados, modalidades, condições ou

---

hoje, que assumiu essa tarefa. O biólogo, de fato, não é um 'caçador' ordinário; ele não mostra seus troféus celulares colados aos muros da sala; ele não 'caça' por prazer, mas ao nome da ciência; ele gostaria de arrancar das células os seus segredos mais guardados para domesticá-los; ele gostaria de descobrir o gene da esquizofrenia, o gene da ansiedade, ou o fundamento genético do 'desejo de novidade', da 'necessidade de sensações fortes' que são 'intimamente ligadas a uma hiperprolactinemia, a qual reflete uma fraca atividade dopaminérgica'. Ele é investido de uma missão que oscila entre o messianismo e o prometeísmo." (EDELMAN, 2009, 51/52).

<sup>52</sup> "Some believed that the sequencing of the human genome would inaugurate an age of genetic manipulation with marvelous, perhaps terrifying consequences. Linking genomics with developments in reproductive technology, such as pre-implantation genetic diagnosis and cloning, they imagined a world of engineered people, with qualities and capacities fabricated on demand. Others believed that a new generation of psychopharmaceuticals would soon enable us to design our moods, emotions, desires and intelligence at will. (...) These prospects have generated hopes and fears, expectation, celebration and condemnation". Tradução livre: "Alguns acreditaram que o seqüenciamento do genoma humano inauguraria uma era de manipulação genética com maravilhosas, talvez assustadoras, consequências. Ligando a genômica com a evolução da tecnologia reprodutiva, tais como diagnóstico genético pré-implantação e clonagem, eles imaginaram um mundo de pessoas fabricadas pela engenharia, com qualidades e capacidades fabricadas sob demanda. Outros acreditaram que uma nova geração de psicofármacos em breve nos permitiria projetar nossos humores, emoções, desejos e inteligência à vontade. (...) Estas perspectivas têm gerado esperanças e medos, expectativas, celebrações e condenações" (ROSE, 2007, posição 197 de 9295).

capacidades do corpo, como, por exemplo, o controle e a negação da ansiedade por farmacotrópicos<sup>53</sup>, a rejeição da melancolia, o incentivo à euforia e à desinibição etc, muito mais que apenas ordenar o corpo e forçá-lo a corresponder ao ideal que dele se deseja, trata de cultivar a partir daí a forma de vida também ideal que o corpo exprime. As técnicas modernas e contemporâneas sobre o corpo são também técnicas sobre a própria vida.

O que surge no horizonte da bioascese, que em sua localização histórica está enredada, como veremos, nas práticas neoliberais da biopolítica, é a transformação do homem em capital humano. Nisto o melhoramento de si, a produção continuada de si e as práticas de selecionar aquele self ao qual se deseja converter, tornam-se a paisagem usual das práticas corporais.

Alguns questionamentos importantes precisam ser travados em relação às práticas da bioascese. Não apenas o reconhecimento do manejo das potências do corpo, condição esta

---

<sup>53</sup> Num texto sobre neuroascese, Ortega nos traz o seguinte exemplo para pontuar o trabalho sobre o corpo físico, material e biológico como a fonte de ação da bioascese: “Em sociedades fortemente marcadas pelas teorias e práticas psicanalíticas, como o caso do Brasil e dos EUA durante as sete primeiras décadas do século passado, era frequente que os indivíduos se descrevessem como habitados por um espaço interior e psicológico, fonte de desejos e lugar de escrutínio de todos os transtornos psíquicos, avaliando a si mesmo e aos outros e agindo sobre si mesmo com base nessa crença. Os discursos psicológicos possibilitaram formas de relacionar-se consigo mesmo em termos de neuroses, desejos inconscientes, trauma, e repressão, dando uma centralidade à sexualidade na definição da vida psíquica. Nas últimas décadas, porém, esse espaço interno característico da cultura psicológica fortemente influenciada pela psicanálise vem sendo achatado e, em alguns casos, deslocado por uma localização de doenças e transtornos no corpo e no cérebro. Sirva, como exemplo, o caso do alcoolismo: Segundo os 12 passos dos Alcoólicos Anônimos (AA), deixar de beber corresponde a uma transformação interior. O alcoolismo é visto como uma fraqueza moral e da vontade, uma falha localizada no interior do self – o indivíduo deve reconhecer que é, e sempre será, um alcoolista e que deve trabalhar para estabelecer níveis de introspecção e disciplina que permitam deixar o vício de maneira definitiva. Nas descrições neurocientíficas do alcoolismo, em contrapartida, o objetivo das intervenções é o estado neuroquímico do cérebro. A bebida ativa o sistema de recompensas no cérebro, mas, em alguns indivíduos, o cérebro recompensaria a bebida de uma maneira desmesurada provocando desejos intensos pelo álcool. Trata-se de um sistema endorfinico superestimulado. As complexas práticas confessionais dos rituais dos AA são substituídas por simples decisões acerca de tomar ou não a medicação (Vrecko, 2006). Esse é um exemplo emblemático do deslocamento de explicações centradas na vida psíquica para as baseadas em parâmetros cerebrais” (ORTEGA, 2009, 248/249).

vinculada à noção de um corpo objeto e não a um corpo-vivência, um corpo fenomenológico, mas sobretudo a transposição do eixo da identidade.

O segundo questionamento crucial está em perguntar pelos valores das potências selecionadas. O que está em jogo e o que guia a produção de si pela seleção e pelo reforço de algumas potências em detrimento de outras está ancorado em que base? O que autoriza e sustenta a valoração moral das potências do corpo que em si mesmas são amorais?

Esses horizontes problemáticos nos colocam diante dos contextos históricos e políticos que tomaram o corpo e a vida humana em sua ocorrência biológica os elementos de seu governo. É nesse ponto que precisamos não mais observar apenas o corpo e as técnicas que a ele se vinculam, mas pensar tais técnicas como agenciamentos políticos e culturais em contextos históricos precisos.

## 2. NIETZSCHE E A ARQUEOLOGIA DE UMA TRAGÉDIA: ORDENAÇÃO DO CORPO POTÊNCIA.

Entre os tantos elementos críticos da filosofia nietzscheana, seu constante inquérito dos motivos pelos quais a tradição filosófica operou com o corpo considerando-o um 'objeto' menos digno, aparece por diferentes perspectivas e atravessa as questões mais fundamentais de sua obra. A reflexão sobre o corpo é um dos temas de grande relevo de seu pensamento, ela não apenas abre o caminho para a desestabilização de categorias clássicas da filosofia, como também sugere outras perspectivas de interpretação sobre o homem, o papel da cultura e o projeto político moderno. Sua percepção de que há uma relação inconfessada entre cultura, projeto político e construção do homem é particularmente muito cara na medida em que ela serve como elo entre o e a biopolítica, que será futuramente nosso alvo<sup>54</sup>.

Mas antes de focar nas formulações nietzscheanas sobre o corpo e como ele abastece uma fonte de crítica à civilização<sup>55</sup>, algumas localizações são necessárias. Nietzsche não aparece como uma voz singular em seu diagnóstico da inferiorização do corpo em face de uma ordem psíquica superior. Embora o caminho constituído por Nietzsche seja diverso daquele de Schopenhauer, que aos olhos de Nietzsche permanece numa vertente filosófica idealista e metafísica, não há como ignorar o fato que a filosofia schopenhaueriana abre as vias para uma dimensão valorativa sobre o corpo até então muito rara. Quando em 1819 Schopenhauer lança seu livro *O Mundo como Vontade e como Representação*, propondo não uma teoria do conhecimento nos moldes da razão, mas uma

---

<sup>54</sup> Sobre a pertinência do pensamento de Nietzsche no que se refere ao pensamento político moderno e contemporâneo, algumas novas interpretações têm surgido, em especial leituras que levam considerações de Nietzsche para o campo da biopolítica. Sobre isto conferir ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004. Também, LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.

<sup>55</sup> E os processos políticos, tal qual sugeridos pela interpretação 'oficial', se apresentam como formas à serviço do 'processo civilizatório'.



filosofia que reconhece como motor a vontade, abre-se uma nova via filosófica: a filosofia da vontade<sup>56</sup>. O campo desenhado pela filosofia da vontade se constitui, a nosso ver, em matriz de conhecimento responsável por colocar em evidência o corpo<sup>57</sup>.

Se o corpo hoje é um tema que ganhou relevo

---

<sup>56</sup> No texto *Che cos'è un paradigma?* (AGAMBEN, 2008), Agamben responde da seguinte forma às críticas daqueles que viram em suas figuras de Homo Sacer, Estado de exceção e campo de concentração (por exemplo), uma reconstrução histórica: “Nelle mie ricerche mi è accaduto di analizzare delle figure – l’homo sacer e il musulmano, lo stato di eccezione e il campo di concentramento – che sono certamente, anche se in misura diversa, fenomeni storici positive, ma che, in esse, erano trattati come paradigmi, la cui funzione era di costituire e rendere intellegibile un intero e più vasto contesto storico-problematico”. Tradução livre; “Nas minhas pesquisas me ocorreu de analisar figuras – homo sacer e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração – que são certamente, ainda que em medida diversa, fenômenos históricos positivos, mas que, eram tratados como paradigmas cuja função era a de constituir e render inteligível um inteiro e mais vasto contexto histórico-problemático” (AGAMBEN, 2008, 11). É neste sentido de paradigma usado por Agamben que nomeamos a filosofia vontade. Como “modelo” com força de esclarecer “um contexto histórico-problemático mais vasto”, sem contudo pretender repor ou esmiuçar as formas particulares que preenchem o seu campo filosófico. O que se quer é utilizar a operação de pensamento possibilitada por estas filosofias da vontade, para perceber, de maneira mais panorâmica, os desvios que ela permite em relação aos procedimentos filosóficos anteriores. Conceber que tipo de “assinatura” é própria desta via e como ela viabiliza a abertura de um ambiente de problemas filosóficos capazes de trazer para a discussão elementos que outra “assinatura” impedia espaço.

<sup>57</sup> Não queremos com isso dizer que o corpo nunca tenha sido objeto do pensamento filosófico (podemos mencionar aqui Spinoza que em pleno século XVII é uma voz dissonante no que se refere às considerações da relação ou dualidade corpo e alma). O que se quer pontuar é que a filosofia da vontade ao distanciar-se da leitura de uma consciência que pensa e representa o mundo, para sugerir o primado de outra esfera negligenciada, a da vontade que se expressa pelo corpo, abre a possibilidade de um deslocamento em face da tradição moderna filosófica, vindo mesmo a encontrar em Nietzsche, como veremos mais detalhadamente adiante, a proposta de tomar o corpo como fio condutor por encerrar na dimensão da corporeidade e seus afetos o dinâmico processo de interpretação do entorno. A filosofia da vontade, ainda que bastante circunscrita a Schopenhauer e a Nietzsche, opera com força a consideração e a colocação em cena do corpo e mesmo que após Nietzsche não se possa pontualmente falar de uma filosofia da vontade (como linha ou escola filosófica), sua marca e seus sinais geraram efeitos e continuam se desdobrando em outras reflexões filosóficas que passaram a encarar não apenas a razão num prisma de desconfiança, mas a aceitar o corpo como um complexo feixe de problemas filosóficos dos mais fundamentais. Foucault claramente se situa neste desvio operado e suas reflexões, embora não procurem fornecer ao corpo um estatuto, elas se desenrolam pelo questionamento da constituição dos fazeres do corpo, de seus comportamentos. Seu pensamento, em boa parte, tem lugar exatamente na busca dos dispositivos que dizem o corpo e atuam sobre o corpo. Também após Foucault uma série de outros pensadores podem ser aqui lembrados, como o próprio Agamben e Deleuze, por exemplo. Mas não nos interessa um rol, já que isso implicaria perder sempre uma perspectiva. Interessa, isso sim, a tentativa de pontuar a filosofia da vontade não como a única a pensar o corpo, mas como um movimento ocorrido na filosofia que deixou como marca a visibilidade e a importância da consideração sobre o corpo.

na filosofia e as mais variadas perspectivas de análise se debruçam sob ele para o pensar e configurar, o ponto de inflexão fundamental deste colocar sob o alcance dos olhos o corpo como objeto cuja importância transborda sua mera conotação física foi de certa forma impulsionada pela filosofia da vontade. De tal modo que as considerações sobre o corpo precisam se haver com este ‘paradigma’ no qual sua força de inovação, embora não se restrinja exclusivamente ao corpo, seguramente encontra no deslocamento de sua ambientação epistemológica e valorativa uma poderosa forma de estabelecer um novo campo de problemas filosóficos eficazes tanto no combate da subjetividade racional moderna quanto na constituição de uma rota filosófica que abrirá estrada para autores como Nietzsche, Foucault, Deleuze, Agamben e Esposito, por exemplo. Não se quer com isso dizer que o corpo não tenha sido considerado antes ou fora destas filosofias e nem mesmo acomunar horizontalmente esses autores para ligá-los estreita e diretamente à filosofia da vontade. Até por que sob este ‘título’ costuma-se ligar sobretudo Schopenhauer e, em alguma medida, Nietzsche. Mas, apesar dessas precauções o que está em discussão é a dita ‘assinatura’ provocada por este novo modo de proceder filosoficamente. Esta ‘assinatura’ revela a alteridade em face da centralidade da consciência, da racionalidade e da representação (nos moldes cartesianos e kantianos), para abrir espaço a um filosofar que, alterando o seu olhar sobre o corpo, poderá problematizar com novas lentes a possibilidade e o alcance do conhecimento (também seu valor) e o estatuto do humano (repensando suas bases metafísicas e naturais).

Se esquematicamente pelas lentes desses dois modos diversos de proceder filosoficamente (filosofia centrada na razão e a filosofia da vontade), encontramos dois “modelos” diversos de apreensão do corpo, isso não quer dizer que essas diferentes matrizes cognitivas sejam lisas e uniformes em suas ocorrências<sup>58</sup>. O

---

<sup>58</sup> É sobretudo no reconhecimento de que o corpo e não a razão ou consciência destaca-se como ponto de inflexão fundamental que estamos usando o termo “modelo” para a filosofia da vontade. Para que não se pense que a filosofia da

que se quer pontuar é que exatamente a operação de não conceder para o corpo um lugar de visibilidade e mantê-lo à sombra da razão consiste numa operação de interpretação. O quase silêncio para com o corpo das filosofias pautadas na razão estabelecem critérios de olhar para o corpo: constituem as formas que fazem da inteligibilidade deste objeto aquilo que é relegado em segundo plano. Em outras palavras, a inferioridade do corpo não é uma condição do corpo e sim, de inferiorização estabelecida por um determinado contexto de conhecimento.

A filosofia moderna centrada na razão, em especial a cartesiana e kantiana, nas suas complexidades próprias, tem como motor a noção de representação e uma concepção dualista de mente e corpo. A representação chama para a cena a consideração sobre o papel da mente em relação àquilo que se apresenta para esta mente. A capacidade pensante posta na base como fundamento eleva-se como a condição primeira e limite último da presença: tudo o que é, é como presença para uma mente, e nesse sentido ela significa a exterioridade extrema em relação a tudo que inclui pelos seus atos (GALIMBERTI, 2005). O fenômeno da representação estabelece a consciência como o *locus* daquilo que existe como pensado e estruturado pela mente, não mais o mundo. Não se trata mais de pensar o mundo como sede do corpo e este como sede da mente, mas, diversamente, apenas e tão somente a mente e por via dela a possibilidade do mundo e do corpo que nela são representados e ganham a condição de sua existência. Exterioridade e autonomia são as qualidades implícitas da mente/consciência pela via da representação e o corpo é coisa extensa ou dados desordenados, que ganham pela mente sua formulação e ordenação. A existência do corpo é uma existência secundária e a dualidade é desenhada pautando que o existir do corpo é provido pela razão: um existir mecânico estruturado pela obra

---

vontade sugere o mesmo olhar sobre o corpo, podemos lembrar que o próprio Nietzsche acusará Schopenhauer de cair no mesmo erro das filosofias modernas que são idealista, já que Schopenhauer propõe a quietude da vontade.

da razão. A representação e a dualidade são aqui como corolárias uma da outra: há abismo, dualidade porque o cogito ou a consciência não tratam do contato com as coisas, mas de suas formas matemáticas ou as condições de possibilidade transcendentais delas. Entre a razão e aquilo que por ela é representado há uma relação cognitiva e não existencial.

Separato dalla mente, secondo quella logica disgiuntiva che risulta dalla rottura del simbolo, il corpo incominciò la sua storia come soma di parti senza interiorità e la mente come interiorità senza distanze. Due idee chiare e distinte come voleva Cartesio, per il quale il termine esistere assunse quei due noti significati per cui si esiste come cosa o come coscienza, come *res extensa* o come *cogitans*. Ma siccome delle due a pensare è solo la *res cogitans*, si ottiene un corpo quale è concepito dall'intelletto e non quale è vissuto dalla vita, un corpo in idea e non in carne e ossa, un corpo che ha un male non che sente un dolore, un corpo anatomico non un soggetto di vita. (GALIMBERTI, 2005, 71)<sup>59</sup>

Se podemos encontrar validade no traçado aqui proposto para separar, no que diz respeito à inteligibilidade do corpo, a filosofia voltada para a razão, que mesmo nas suas diferentes formulações responde a um mesmo movimento de dualidade preferindo ocupar-se de elementos outros que não o corpo<sup>60</sup>, daquela filosofia da vontade, que inaugura num certo sentido dentro do proceder filosófico problematizações sobre o corpo, podemos dizer que Schopenhauer impulsiona essa ocorrência, ainda que ele próprio

---

<sup>59</sup> Tradução livre: “Separado da mente, de acordo com aquela lógica disjuntiva que resulta da ruptura do símbolo, o corpo começou a sua história como soma de partes sem interioridade e a mente como interioridade sem distância. Duas ideias claras e distintas como queria Descartes, pelas quais o termo existir assume aqueles dois significados conhecidos, que se existe como coisa ou como consciência, como *res extensa* ou como *cogitans*. Mas como das duas a pensar é somente a *res cogitans*, obtemos um corpo concebido pelo intelecto e não vivido pela vida, um corpo em ideia e não em carne e osso, um corpo que possui um mal não que sente dor, um corpo anatómico e não um sujeito de vida” (GALIMBERTI, 2005, 71).

<sup>60</sup> “I filosofi hanno spesso preferito meditare sull'anima e le sue passioni, indagare sull'intelletto o criticare la ragion pura anziché rivolgere la loro attenzione alla realtà del corpo e alla finitudine dalla condizione umana”. Tradução livre; “Os filósofos normalmente preferiram meditar sobre a alma e as suas paixões, indagar sobre o intelecto ou criticar a razão pura no lugar de voltar as suas atenções à realidade do corpo e à finitude da condição humana” (MARZANO, 2010, 7).

não tenha a partir daí reformulado o inteiro edifício metafísico cujas estruturas prendiam uma determinada forma de pensar o corpo, dada a sua localização nesta arquitetura. Este, inclusive, será um dos aspectos que Nietzsche, apesar da herança inicial, irá criticar em Schopenhauer. Para Nietzsche, ele não teria no fim das contas escapado de um modelo idealista do filosofar já que acabaria por propor o aquietamento da vontade, voltando para as malhas de uma tradicional filosofia metafísica<sup>61</sup>.

O corpo em Nietzsche, por sua vez, além de ser repensado pontualmente em seu estatuto, servirá para levantar questões sobre os procedimentos de toda a tradição filosófica condenada por ele de ser dogmática, procurando esvaziar as condições e os sentidos mesmos das dualidades e levando até as últimas consequências a pergunta sobre o porquê do apagamento e encobrimento do corpo e da animalidade. Parte significativa da ocupação de Nietzsche sobre o corpo provoca a pensar as estratégias de negação do corpóreo como ligadas àquelas de engendramento do humano: o processo de ‘hominização’ é um complexo de práticas voltadas também à demarcação e ordenação do corpo.

Outra localização válida consiste em observar para além do contexto da influência que a filosofia da vontade gerou em Nietzsche – mesmo que ele tenha seguido posteriormente sua própria estrada. Observar, portanto, as aberturas provocadas por Nietzsche, no que concerne ao corpo, nas reflexões de Foucault. É certo que este último carregará o corpo para lugares novos e desdobrará as colocações nietzscheanas em problemas que não foram propostos por ele. Foucault irá aprofundar a tese da construção do humano analisando toda uma série de tecnologias de normalização que efetuam em práticas precisas o forjar subjetivo e

---

<sup>61</sup> No aforismo 99 do livro II de A Gaia ciência, podemos perceber de modo límpido a crítica e uma certa dose de ironia de Nietzsche para com Schopenhauer: “Não, nada disso encanta nem é tido por encantador: mas sim os embaraços e subterfúgios místicos de Schopenhauer, nos lugares em que o pensador factual se deixou seduzir e estragar pelo vaidoso impulso de se arvorar em decifrador do mundo; a indemonstrável teoria de uma vontade única...” (NIETZSCHE, GC, II, 99).

objetivo do homem e seu corpo.

Mas, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, a questão do corpo como objeto não da natureza e sim do conhecimento atravessa cada traço da trajetória de seus pensamentos sobre o corpo. A tensão entre natureza e cultura e a posição do corpo diante desses códigos que o apreendem são questionadas até seus limites, chegando a questionar se há uma possibilidade de pensar o corpo fora do alcance dos signos que o atravessam e estruturam numa dada compreensão, vindo mesmo a mostrar o quanto de vontade e poder opera justamente nas imagens que pretendem estruturar o corpo 'natural'. A dualidade natureza e cultura seria justamente aquilo que é afrontado pelo corpo, já que ele não se enquadra passivamente em nenhum dos modos fixos que pretendem dizê-lo. Sua recusa em permanecer o mesmo e em responder adequada e continuamente aos mesmos códigos de decifração, mostram que seu registro é o próprio *non sense* das categorias e malhas conceituais em seus dualismos e pretensões de verdade. De acordo com Galimberti:

Come 'significato fluttuante' il corpo con-fonde i codici con quella operazione simbólica che consiste nel com-porre (*sym-bállein*) quelle disgiunzioni in cui ogni codice si articola quando divide il vero e il falso, il bene e il male, il bello e il brutto, Dio e mondo, lo spirito e la matéria, ottenendo quella *bivalenza* dove il positivo e il negativo si rispecchiano, producendo quella realtà immaginaria da cui taggono la loro origine tutte le 'speculazioni' (GALIMBERTI, 2009:11)<sup>62</sup>.

O corpo é trabalhado por Nietzsche e Foucault como o que torna o próprio terreno das oposições escorregadio, ele não é apenas campo das diferenças ou o outro do pensamento, mas

---

<sup>62</sup> Tradução livre: "Como 'significado flutuante' o corpo con-funde os códigos com aquela operação simbólica que consiste no com-por (*sym-bállein*) aquelas disjunções nas quais cada código se articula quando divide o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o belo e o feio, Deus e mundo, o espírito e a matéria, obtendo aquela realidade imaginária da qual traz em sua origem todas as 'especulações' (GALIMBERTI, 2009,11).

simboliza a fragilidade do esquema que compõe este lugares. Tais autores analisam as práticas de poder na contenção e dicção do corpo (daí a relevância da biopolítica).

Assim, embora o capítulo anterior trate da fabricação do corpo por um certo olhar da anatomia por volta do século XV, o que informa que a configuração do corpo como objeto de conhecimento nos moldes de ‘coisa’ tenha começado ali seu curso, é preciso observar que o corpo como objeto discursivo fora das ciências médicas e naturais, e mais especificamente na filosofia e nas ciências humanas, encontra seu lugar mais tarde, e este lugar é aberto – na nossa compreensão – por Schopenhauer e continuado por Nietzsche e Foucault<sup>63</sup>. Jean-Jacques Courtine a esse respeito menciona, sem reconhecer os mesmos marcos aqui abordados, que a aparição teórica do corpo nas ciências humanas somente se coloca de modo claro no século XX, já que diante das fortes correntes do marxismo, da psicanálise e da linguística não sobrava nenhum lugar para o corpo (COURTINE, 2011). Na sua leitura ainda que Husserl, Merleau-Ponty e Marcel Mauss tenham se ocupado do corpo, sua entrada, nas ciências humanas teria definitivamente lugar a partir de Foucault que teria sido aquele que mais pontualmente se ocupou de compreender as configurações inteligíveis que possibilitaram sua aparição. A meticulosa análise foucaultiana de como os mecanismos de poder se investem sobre os corpos revela o momento no qual o corpo se insere como objeto teórico dentro das ocupações das ciências humanas.

Car le corps, un beau jour, est venu frapper à la porte. Et Foucault est l'un de ceux, celui peut-être, qui l'a le plus largement ouverte. Le corps, en effet, est une invention théorique récente: avant le tournant Du XX siècle, Il ne jouait guère qu'un rôle secondaire sur la scène du théâtre philosophique ou, depuis Descartes, l'âme semblait tenir le premier rôle. Encore qu'il faille se méfier de cette idée, encore trop

---

<sup>63</sup> Nos restringimos aqui a Nietzsche e Foucault por uma questão de recorte na elaboração do tema. Naturalmente vários outros autores foram cruciais no século XX e XXI no que concerne ao corpo, como Merleau-Ponty, Bergson, Canguilhem e Deleuze, por exemplo.

largement répandue, d'une absence ou d'une censure ancienne du corps, dont l'oeuvre de Foucault tout entière constitue précisément le démenti (COURTINE, 2011, 12)<sup>64</sup>.

Sem dúvida, as análises de Foucault são responsáveis por um novo capítulo da filosofia no que concerne à importância do corpo, já que busca compreender os dispositivos e mecanismos de sua educação, contenção e decifração, mesmo que em regiões menos dignas para a filosofia como a loucura, a doença e a prisão, por exemplo. Suas andanças por essas margens não apenas localizam o corpo como objeto discursivo e alvo não observado porém constante das práticas de poder mais cotidianas, como também, ao assim proceder, desmonta a *alma mater* de uma metodologia filosófica e política que pactua com conceitos e interpretações tradicionais incapazes de alcançar as efetivas ocorrências do poder sobre a vida, o sujeito e seu corpo. A filosofia classicamente voltada para a alma ou mente e a filosofia política que se ocupa com teorias de poder, sua legitimidade e fundamento, são balançadas em seu alcance e no seu não ver isto que Foucault revela: o corpo atingido e produzido, ou seja, o corpo como foco de atuação e criação.

Ainda que se possa dizer que Courtine está certo sobre a essencialidade do pensamento de Foucault na compreensão dos processos de inteligibilidade do corpo, não acreditamos que seja possível afirmar que a apreciação do corpo como objeto teórico tenha somente aí começado. É certo que Foucault abre o campo do olhar para os discursos e enunciados referentes ao corpo e assim, seu surgimento como objeto de saber, descortinando também as formas de poder voltadas para ele. Mas

---

<sup>64</sup> Tradução livre: "Pois o corpo, um belo dia, veio bater à porta. E Foucault é um dos que, o único talvez, que a abriu o máximo possível. O corpo, de fato, é uma invenção teórica recente: antes da virada do século XX, o corpo tinha somente um papel secundário no palco do teatro filosófico ou, desde Descartes, a alma parecia ter o primeiro papel. Ainda que seja preciso desconfiar dessa ideia, ainda demasiadamente espalhada, de uma ausência ou de uma censura antiga do corpo, da qual a obra inteira de Foucault constitui precisamente a refutação." (COURTINE, 2011, 12).



entendemos que desde Schopenhauer começa uma movimentação, a da filosofia da vontade, fortemente ocupada em questionar os modos típicos de uma tradição filosófica centrada nos processos racionais de conhecimento e representação. Ainda que Schopenhauer e mesmo Nietzsche não tenham pontualmente observado como Foucault o surgimento do corpo como objeto de conhecimento e a produção dos enunciados a seu respeito na formulação de um saber sobre este objeto; se a pergunta pela sua entrada nas ciências humanas não foi por eles elaborada, uma pergunta inversa foi proposta: sobre o esquecimento do corpo.

Schopenhauer na elaboração de sua noção de vontade, que é a um só tempo imanente e metafísica, encontra no corpo a conciliação entre estes contrários e eleva o corpo a objeto teórico fundamental de sua filosofia ao mesmo passo que questiona e ironiza as filosofias puramente transcendentais e idealistas que não enxergam o corpo. Nietzsche, por sua vez, pensa o corpo contra a metafísica e questiona os motores não pronunciados de uma filosofia que se coloca exatamente no ordenar o corpo e na contenção de sua animalidade. Nisso Nietzsche encontra em seu percurso – genealógico – de inteligibilidade do corpo a exposição da própria filosofia e seus mecanismos. De certa forma este autor quer elucidar os vínculos escusos e necessários entre o corpo e a filosofia para entender os motivos da recusa do corpo pela filosofia explicitando, com isso, o olhar e o estatuto não pronunciado do corpo que reiteradamente e por vias diversas foi feito e refeito.

## **2.1 Nietzsche e o corpo como fio condutor**

*Na candente manhã de fevereiro em que Beatriz Viterbo morreu, depois de uma imperiosa agonia que não cedeu um só instante nem ao sentimentalismo nem ao medo, observei que os painéis de ferro da praça Constitución tinham renovado não sei que anúncio de cigarros; o fato me desgostou, pois compreendi que o incessante e vasto universo já se afastava dela e que essa mudança era a primeira de uma série infinita. (Jorge Luis Borges, O Aleph).*

Com essas palavras Borges abre seu irretocável texto de *O Aleph* e tais palavras também podem, fora do contexto borgiano, suscitar uma questão típica da filosofia, uma questão metafísica por excelência: há algo de constante num mundo onde tudo se submete a movimento incessante? Este problema crucial, pensado e repensado por diversas perspectivas, toca naquela proposição platônica clássica de que há uma diferença radical entre aquilo que é e aquilo que vem a ser. O que é não se dobra às incessantes convulsões do devir, não se altera ou corrompe e nem sequer encontra um momento de início ou fim (criação e extinção). Diferente daquilo que vem a ser, que num dado momento vem a participar da realidade circundante e, portanto, se enquadra em suas exigências de fluxo e alteração. Essa dualidade serviu para a formulação de uma filosofia metafísica, uma filosofia que busca superar o dinamismo e calcar a verdade na fixidez de um ser incorruptível pelo devir: no *hypokeimenon*<sup>65</sup>.

O corpo, nessa hierarquia, está inscrito no plano da matéria com uma lucidez inapagável. Sua presença é símbolo do palpável e sua existência traz para diante dos olhos a impossibilidade da permanência e a irrepetibilidade. Assim, a história da filosofia inscreve o corpo, como objeto de conhecimento, no plano de um desprezo. Isso porque ele, em face dos jogos de forças produzidos pelos discursos do conhecimento, resta na inferioridade do plano da matéria corruptível.

Diante desses problemas da dualidade fundamental que perpassa em geral a história da filosofia e seu desdobramento na condenação do corpo, coloca-se o pensamento de Nietzsche. Para este autor, que irá reformular o estatuto do corpo, é

---

<sup>65</sup> *Hypokeimenon*, do grego ὑποκείμενον, quer dizer substrato, aquilo que subjaz, que dá suporte e que não conhece nascimento, crescimento ou mudança.

de severa importância lidar com esses “preconceitos” dos filósofos<sup>66</sup>. Observar tais questões levantando para elas problemas diferentes, questionando os motivos do desprezo dirigido ao corpo e no quê repousa a legitimidade da dualidade.

Mas se a dose de ironia de Nietzsche contra as filosofias desprezadoras do corpo restaram notórias, segundo Patrick Wotling, aquilo que há de mais potente nas considerações de Nietzsche sobre o corpo não está apenas na sua insistente recusa da desvalorização dele e, portanto, na inversão desta minoridade. O aspecto mais significativo dos caminhos nietzscheanos sobre o corpo está na necessidade de proceder a um real e profundo questionamento (como jamais antes) sobre seu estatuto:

Avant d’être défendu, le corps est à penser. Le mépris ne va pas sans ignorance, en effet, et il y a tout lieu de soupçonner que la défiance généralisée à l’égard du corps a fourni en réalité un prétexte commode pour éviter d’avoir à affronter un objet d’une complexité décourageante – signe, peut-être de l’irrépressible attirance de l’esprit pour le simple, voire pour le simplifié. Il faut donc instruire à nouveaux frais le dossier du corps. (WOTLING, 2005: 171)<sup>67</sup>.

A conhecida proposta de Nietzsche de tomar o corpo como fio condutor seduz imediatamente o seu leitor a considerar apenas uma inversão de polos. Mas não é a uma mera troca de sinais aquilo que a filosofia deste autor procede. Para encarar ‘este objeto complexo’ não basta colocá-lo no lugar privilegiado de origem, mantendo ainda a noção de origem tal qual esta vale e é significada no contexto da razão e da metafísica tradicional. O pensamento sobre o corpo em Nietzsche é radical exatamente porque desestabiliza o próprio lugar e a ordem da

---

<sup>66</sup> NIETZSCHE, BM, dos preconceitos dos filósofos.

<sup>67</sup> Tradução livre: “Antes de ser defendido, o corpo é para pensar. O desprezo não existe sem ignorância, de fato, e existe lugar para suspeitar que a desconfiança generalizada em relação ao corpo forneceu, na verdade, um pretexto cômodo para evitar de ter que enfrentar um objeto de uma complexidade desencorajante – sinal, talvez, da irrepreensível atração da mente pelo simples, ou ainda pelo simplificado. É preciso, então, instruir novamente o dossiê do corpo”. (WOTLING, 2005, 171).

clássica dualidade metafísica. E essa alteração ocorre de modo a exigir que a mesma linguagem que se serve para falar do corpo nos carregue para um lugar outro daquele que servia para sustentar uma concepção dualista. E, essa dinâmica passa em primeiro lugar pela tentativa de descortinar as razões que sustentam o desprezo que recai sobre o corpo, na localização dos elementos ontológicos e epistemológicos que, uma vez validados, acabam por permitir o seu enquadramento negativo.

O corpo, se referenciado em comparação com o Ser, ou seja, se tomado a partir de uma medida ontológica, é figura de instabilidade e pluralidade. No corpo não estão presentes identidade e unidade que são signos creditados à face verdadeira daquilo que existe. Nessa comparação ele reside e encarna os traços do sensível, desta face da realidade falseada que não corresponde àquilo que ela efetivamente é. Por essa via de análise filosófica, a dualidade metafísica, ancorada no pressuposto ontológico, obriga a pensar o real como inteligível e o sensível como uma corrupção sua. O desprezo ao corpo, portanto, reconduz ao desprezo do sensível e seus embustes. Do ponto de vista ontológico há uma diversidade no que diz respeito à face real daquilo que existe e a face 'irreal', enganosa. Do ponto de vista epistemológico, atrelado a esse dualismo de essência e aparência, há uma divisão entre verdade e mentira. O sensível e junto com ele o corpo e os sentidos simbolizam ilusão: "Le corps est cette pseudo-réalité don't l'être est l'évanescence" (WOTLING, 2005, 171)<sup>68</sup>.

A refutação de Nietzsche desse modo da filosofia de processar a realidade é bastante incisiva. Sua acidez contra um Ser fixo e uno aceito pela tradição filosófica também revela o quanto ele pensa a inabilidade dos filósofos em lidarem com a mutação e a necessidade de aplicar sobre esta faceta inconstante o selo do equivocado e ilusório. Acidez esta que bem se expressa na

---

<sup>68</sup> Tradução livre: "O corpo é essa pseudo-realidade do qual o ser é a evanescência." (WOTLING, 2005, 171).

seguinte passagem:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?...Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a dê-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. O que é não se *torna*; o que se torna não é...Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhe é negado. ‘Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?’ – ‘Já o temos’, gritam felizes, ‘e a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo (NIETZSCHE, CI, a ‘razão’ na filosofia, 1).

Mas em Nietzsche não se trata apenas de questionar os modos de proceder da filosofia como também de recusá-los. Um dos aspectos mais centrais e conhecidos da crítica de Nietzsche à metafísica se ancora na ausência de validade da “crença” no Ser. Nenhum aspecto do mundo se mostra como fixo e nenhum dado é inteiramente idêntico a outro (NIETZSCHE, GC, III, 109). Que as categorias metafísicas tenham obtido êxito em longo prazo e adesão de tantos pensadores é um acontecimento bastante eloquente e que revela o quanto de avaliação moral está na base das proposições ontológicas e epistemológicas. A preferência pelo campo do Ser e a obsessiva busca pela verdade mostram, aos olhos de Nietzsche, um intercâmbio não percebido entre aquilo que se considera bom e aquilo que pode ser alvo do conhecimento. Conhecer se constitui numa rica rede de significações<sup>69</sup>. Não apenas

---

<sup>69</sup> Conferir a esse respeito NIETZSCHE, HH, das coisas primeiras e últimas, 16, 17 e 18.

é necessário que exista algo de determinante, fixo e verdadeiro a ser conhecido, como também, exatamente pelo estatuto conferido àquilo que se conhece, há um valor em conhecer. Bom é signo de verdade e mau, todos os empecilhos que perturbam este processo. Há um horror do erro e do engano em geral, por aquilo que simboliza o erro e o engano. O problema não é ser enganado ou eventualmente se equivocar, o problema mesmo é o caráter moralmente negativo conferido ao erro e seu ambiente sensível mascarador dos substratos que se creditam como existentes.

Levar a sério o corpo é uma forma de questionar não apenas o desprezo do corpo, mas a desvalorização do sensível em geral como fluxo. É perguntar pela validade da dualidade metafísica e a legitimidade de suas categorias que ganham a condição de boas em si mesmas já que pronunciadas como desembaraço dos enganos que as encobrem nocivamente. É, por fim, buscar compreender o quanto de moral ascética<sup>70</sup> está presente na leitura do sensível, dos sentidos e do corpo.

A presença dessa linguagem moral traduzida em termos de conhecimento e de verdade, não apenas provoca a percepção de que nossos juízos de conhecimento são interpretações

---

<sup>70</sup> A noção de moral ascética em Nietzsche é considerada em termos problemáticos pois remete à hierarquia de valores e consequentemente à negação dos valores estabelecidos e compreendidos como inferiores. O ascetismo para esse autor se constitui mais como uma chave interpretativa do que como uma categoria historicamente analisada. Ascetismo é forma de designar todo um procedimento de valoração reativa – como resistência que refreia e contém. Nesse sentido preciso, é incapacidade e negação de força. Simboliza a fragilidade no tomar para si as mais variadas potências e com elas produzir uma obra de arte. O ascetismo é visto, como rejeição de criação que se manifesta como desprezo ao corpo e à vida. “O mesmo recurso, a mutilação, a erradicação, é instintivamente escolhido, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação nele: por aquelas naturezas que têm necessidade de La Trappe, falando por metáfora (e sem metáfora -), de alguma definitiva declaração de hostilidade, de um *abismo* entre si mesmas e uma paixão. Os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência”(NIETZSCHE, CI, moral como antinatureza, 2). Ainda que as formas de ascetismo que vimos mostrem em suas práticas nos contextos históricos precisos não uma renúncia do mundo e do corpo, para Nietzsche que se ocupa do ascetismo como sintoma e nos seus efeitos, ele aparece como forma de justificação moral da existência cujo resultado é uma economia pulsional da castração.

morais, como também empurra ainda para outra leitura. Nietzsche incansavelmente se refere à moral como “sintoma”, e este termo indica a moral como um sinalizador, como uma forma de manifestação que não coincide diretamente com aquilo que é manifestado. A moral seria também ela, não apenas aquilo que é mascarado pelas estratégias filosóficas, como é também ela mesma uma máscara, uma veste que precisa ser investigada. Daí uma das muitas significações do prefácio de *Para Além do Bem e do Mal*, quando ousadamente afirma que toda a história da filosofia até então foi dogmática e o foi na medida em que nunca questionou sua própria vontade de verdade e os motivos que estabelecem essa vontade de verdade: a pergunta pelo valor dos valores jamais foi proposta e é pretendida pelo autor quando considera a moral sintoma e máscara. Moral como interpretação e não o lugar de um bem e um mal em si. A moral como interpretação formulada por forças que afirmam e negam, forças que dizem sim ou forças ascéticas. São para estes jogos mais profundos das forças que em seus fluxos formam a capacidade de afirmar ou a necessidade de negar que se dirige o interesse de Nietzsche e sua compreensão de que o corpo é a arena de tais jogos (embates).

Assim, antes de pensar o corpo é preciso este trabalho desmitificador e esta minuciosa atenção de perceber que o corpo não é meramente um objeto que se coloca para uma mente, como se a mente pudesse autonomamente alcançá-lo. O corpo já está enveredado numa rede de significações metafisicamente desenhadas.

Portanto, dois pontos fundamentais sobre as considerações nietzscheanas acerca do corpo aqui se encontram: a) a luta contra o dualismo metafísico clássico, na medida em que o corpo é a partir daí estigmatizado e localizado no plano do censurável; e b) o reconhecimento de que interpretações (metafísicas ou não) são recursos de avaliações decorrentes de estados de força que se embatem no corpo.

À travers l'esprit, c'est donc toujours le corps que parle, un type de corps, avec ses exigences spécifiques; mais la langue don't il use n'est pas transparente, immédiatement intelligible – le langage du corps est figuré, comme crypté, et exige le travail d'un interprète. (WOTLING, 2005, 175)<sup>71</sup>.

De acordo com Nietzsche, a tradição ocidental operou funcionalizando uma necessidade de apagar os traços, de soterrar os vestígios da animalidade e corporeidade do homem, fazendo valer o imaterial e o intelectual em detrimento do afetivo e instintivo. Essa estratégia de fundo para Nietzsche “sublinha a existência de uma relação subliminar, oculta, até negada pela tradição, entre corpo e filosofia. Para ele, toda filosofia pretendeu refletir sobre ‘idéias puras’, sobre ‘verdade’ e sobre outras supostas entidades ideais. Porém, por trás dessas ideias encontramos sintomas corporais, estados de saúde que se transfiguram em pensamentos. Não obstante, desde os primórdios da filosofia ocidental, o elo entre corpo e filosofia, entre fisiologia e filosofia, sempre foi esquecido, negado” (BARRENECHEA, 2002, 177).

Antes ainda de enfrentar a noção de corpo como ‘grande razão’ e suas particularidades que revelam uma decisiva desterritorialização de noções como, por exemplo, ‘espírito’, unidade da consciência e identidade, queremos retomar o argumento de que o primado metodológico do corpo (fio condutor) não consiste na sua reabilitação como princípio. Também esta perspectiva, ou seja, de que o corpo não é nenhum princípio uno e fixo – que reclamaria seu lugar destronando a consciência mantendo toda a estrutura metafísica intacta – nos remete às estratégias de Nietzsche no desvenciar-se da cegueira atomista.

Não cabe ao corpo assumir o lugar de princípio

---

<sup>71</sup> Tradução livre: "Por meio do espírito, é sempre o corpo que fala, um tipo de corpo, com suas exigências específicas; mas a língua que ele usa não é transparente, imediatamente inteligível – a linguagem do corpo é figura, como codificada, e exige o trabalho de um intérprete." (WOTLING, 2005, 175).



unitário, pelo contrário, o corpo é exatamente o que nos mostra a invalidez desta ilusão da unidade primordial. O corpo rejeita toda 'ingenuidade' filosófica atomista, esteja ela revestida gramaticalmente pelos termos 'alma', 'espírito' ou 'eu'. Revela não fixidez e unidade, mas o campo movediço do movimento e da pluralidade.

Se Nietzsche quer atacar o erro metodológico de conceber em primeiro plano uma unidade, este ataque tem lugar privilegiado em sua desconstituição de uma subjetividade pensante. Os modos como Nietzsche afirma a improcedência da unidade da consciência ou de um 'eu' dialogam não apenas com sua consideração do corpo como ponto de partida, mas também, e sobretudo, como um ponto de partida que altera as concepções usuais de origem.<sup>72</sup>

O sujeito pensante concebido pela modernidade é para Nietzsche não apenas uma redução como também uma ficção reguladora. Pautado na aceitação de uma unidade pensante, num 'eu' originário e sempre idêntico a si mesmo, causa de toda representação e conhecimento, o sujeito estabiliza uma concepção de homem que ignora outras dimensões e solidifica a disjunção entre mente e corpo.

Mas a subjetividade pensante longe de poder validamente sustentar um 'eu penso' como fato primordial, é uma arquitetura na qual o 'eu' é resultado da condição "penso", é uma síntese elaborada pelo pensamento e não a constatação de um substrato. A crença na lógica que abstratamente pode elaborar o conceito de identidade e unidade, bem como a superstição da gramática que permite considerar um sujeito fixo e idêntico ao qual se remetem ações e predicados múltiplos, são os instrumentos utilizados para a construção do 'eu'.

A crença na lógica torna possível a crença num 'eu', numa subjetividade que, aos olhos de Nietzsche, é uma

---

<sup>72</sup> Aqui podemos lembrar da já clássica primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* de Michel FOUCAULT, que debruça exatamente sobre a destituição operada por Nietzsche no que se refere às noções de início e origem.

interpretação falsa e falsificadora na medida em que sua estabilidade forjada também forja a unificação de toda a diversidade que se apresenta a esse eu<sup>73</sup>. Em outras palavras, não apenas a noção de sujeito responde por uma crença errônea de que haja um mesmo ‘eu’ sempre idêntico a si mesmo, como as coisas variadas apresentadas a esse suposto ‘eu’ podem, por conta de sua consciência estável ser elas também apropriadas e unificadas dentro dos conceitos que as designam pelo ‘reconhecimento’ de suas identidades.

La logique ne se règle pas sur les faits, mais leur impose le ‘schéma’ d’une fiction regulative, qui permet de répondre à des nécessités pratiques (prevision, calcul, planification de l’action) et de dominer la réalité. La logique est imposée par une volonté qui a besoin que quelque chose comme l’identité et l’unité existe, pour sa propre sécurité. Le moi est une telle unité à la fois utile et fictive. L’importance de la croyance au moi est fondamentale pour la logique dans la mesure où les concepts de ‘substance’, de ‘chose’, de ‘cause’ et ‘d’effet’, et finalement ceux de ‘réalité’ et ‘d’être’ sont déduits de notre concept du ‘sujet’. Nous ne croyons en l’identité que parce que nous avons ‘en nous’ le modèle de toute identité: le moi. Si bien que la critique

---

<sup>73</sup> Toda regularidade e permanência é obra de ‘semiótica’ como aponta Nietzsche, não se refere a nenhum substrato efetivo: “Il n’y a ni ‘esprit’, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité: rien que des fictions qui sont inutilisables. Il ne s’agit pas de ‘sujet et objet’, mais d’une espèce animale déterminée, qui ne prospère que dans une certaine et relative justesse, et surtout, régularité de ses perceptions (afin qu’elle puisse capitaliser l’expérience)...le concept mécaniste de mouvement est déjà une transposition du processus original dans le langage symbolique de l’œil et du toucher. Le concept d’‘atome’ la différenciation entre un ‘siège de la force motrice et cette force même’ est langage symbolique issu de notre monde logico-psychique. Il ne nous est pas loisible de modifier notre moyen d’expression: il est possible de comprendre dans quelle mesure c’est une simple sémiotique. Demander un mode d’expression adéquat est absurde: il est inhérent à la nature d’une langue, d’un mode d’expression...il n’y a pas d’être en soi”. Tradução livre: “Não há nem ‘espírito’, nem razão, nem pensamento, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo isso não passa de ficções inutilizáveis. Não se trata de ‘sujeito e objeto’, mas de uma espécie animal determinada, que só prospera em uma certa e relativa adequação e, sobretudo, regularidade de suas percepções (a fim de que ela possa capitalizar a experiência)... o conceito mecanicista de movimento já é uma transposição do processo original na linguagem simbólica do olho e do tocar. O conceito de ‘átomo’, a diferenciação entre uma sede da força motriz e essa força ela mesma’ é linguagem simbólica originada em nosso mundo lógico-psíquico. Não nos é autorizado modificar nosso modo de expressão: é possível compreender em que medida é uma simples semiótica. Pedir um modo de expressão adequado é absurdo: é inerente à natureza de uma língua, de um modo de expressão... não há ser em si.” (NIETZSCHE, FP, 14[122]).

de ce concept de 'sujet' et de ses 'facultés' devrait entraîner la ruine du système métaphysique des catégories, tout entière dérivé des propriétés attribuées au sujet. En d'autres termes, les croyances logiques, à savoir que la substance perdure comme le moi, que la cause produit son effet comme le moi produit ses actes, s'effondreront si l'on démontre que le moi ne perdure pas, qu'il n'est pas la cause unique de ses actes. (HAAR, 1993, 130/131)<sup>74</sup>.

Pensar o corpo e não a consciência como fio condutor, é também um caminho de desmitificação das unidades e identidades. Mas teria Nietzsche alcançado este propósito? É possível pela via do corpo escapar da subjetividade e suas armadilhas metafísicas? Heidegger e Fink atribuem a Nietzsche uma filosofia ainda presa nas amarras metafísicas. Bárbara Stiegler, em seu livro *Nietzsche et la biologie*, entende que Nietzsche permanece no horizonte da filosofia da subjetividade. Para compreender tais questões precisamos compreender em que sentido o corpo é considerado como “grande razão” e se o corpo efetivamente subverte ou não os pressupostos da subjetividade pensante.

No capítulo dos desprezadores do corpo de Zaratustra, Nietzsche expõe sua imagem de corpo como ‘grande razão’:

‘Corpo sou eu e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?  
Mas o desperto, o sabedor diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma

---

<sup>74</sup> Tradução livre: "A lógica não se resolve nos fatos, mas impõe sobre eles o 'esquema' de uma ficção reguladora, que permite responder a necessidades práticas (previsão, cálculo, planejamento da ação) e de dominar a realidade. A lógica é imposta por uma vontade que precisa que alguma coisa como a identidade e a unidade exista, para a sua própria segurança. O eu é uma tal unidade ao mesmo tempo útil e fictícia. A importância da crença no eu é fundamental para a lógica na medida em que os conceitos de 'substância', de 'coisa', de 'causa' e de 'efeito', e finalmente os conceitos de 'realidade' e de 'ser' são deduzidos de nosso conceito do 'sujeito'. Nós só acreditamos na identidade porque nós temos 'em nós' o modelo de toda identidade: o eu. Se bem que a crítica desse conceito de 'sujeito' e de suas 'faculdades' deveria levar à ruína do sistema metafísico das categorias, inteiramente derivado das propriedades atribuídas ao sujeito. Em outras palavras, as crenças lógicas (a saber que a substância perdura como o eu, que a causa produz seu efeito como o eu produz seus atos), irão desmoronar se demonstrarmos que o eu não perdura, que ele não é a única causa de seus atos." (HAAR, 1993, 130/131).

palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão que chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

'Eu', dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é o teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos dos sentidos, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um Sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria (NIETZSCHE, Z, dos desprezadores do corpo, 34/35).

Nessa passagem podemos colher algumas informações centrais da concepção nietzscheana de corpo. Primeiro que o corpo não é o outro da consciência ou da razão, muito diferente desta versão conhecida, corpo e consciência se sobrepõe e entrecruzam, convivem juntos, sendo a própria consciência um acontecimento do corpo e dele indissociável. O corpo é proposto num terreno diverso do usual, ele desalinha e foge de sua captura material e se instala como o espaço de ocorrências: fisiológicas, instintivas, pulsionais e mentais, todas elas como processos do corpo. O orgânico não é separável do mental. A consciência não independe do corpo em suas funções, a consciência é a extremidade do corpo que busca dar-lhe uma organização e justificação<sup>75</sup>. A dualidade se perde

---

<sup>75</sup> “...A grande maioria dos movimentos nada tem a ver com a consciência: *também não com percepção*. As percepções e os pensamentos são algo *extremamente limitados e raro* em relação aos inúmeros acontecimentos a cada instante. Inversamente, percebemos que uma adequação a fins prepondera no acontecer

numa leitura que propõe uma linha reta (vertical), na qual o corpo em seus instintos, afetos e processos é apenas uma parte desta reta que se estende até a sua extremidade superior: a consciência.

Mais que isso, em *Gaia Ciência* no aforismo intitulado ‘gênio da espécie’, Nietzsche provoca a pensar que o tomar consciência de si, como uma das grandes questões que movem a filosofia moderna, é uma questão que não pergunta pelo essencial: como seria possível existir sem a consciência? Aponta que pelos conhecimentos de fisiologia e zoologia toda uma vida de querer, sentir, pensar e recordar seria plausível sem a consciência: o que revelaria sua lateralidade e superficialidade.

Outro aspecto relevante do trecho dos desprezadores do corpo de *Zarathustra* está na admissão do corpo como uma ‘multiplicidade e um só sentido’. Nessa colocação se entrevê que a consideração da dinâmica do corpo fornece outro resultado que a leitura focada no trabalho da mente. O corpo encontra o plural enquanto o pensamento quer encontrar apenas a si mesmo e se fundar em sua própria identidade.

---

menor, à altura do qual não estão o nosso menos saber, uma precaução, uma seleção, uma conjuminância, uma fazer as pazes, etc. Em suma, nós nos deparamos com uma atividade que teria de ser atribuída a um *intelecto muito mais elevado* que aquele de que temos consciência. *Aprendemos a pensar de modo mais restrito* de todo o consciente: desaprendemos a nos considerar responsáveis pelo nosso eu-mesmo, já que nós, como seres conscientes, que se colocam metas, somos apenas a menos parte disso. Dos inúmeros fatores atuantes em cada instante, p. ex., luz, eletricidade, não sentimos quase nada: poderia existir muita força que nos influenciasse continuamente, embora jamais se tornasse perceptível a nós. Prazer e dor são fenômenos bem raros e escassos em comparação com os inúmeros estímulos que uma célula ou um órgão exercem sobre uma outra célula, um outro órgão.

Está-se na fase da *modéstia da consciência*. Enfim, entendemos o ego consciente apenas como um instrumento a serviço daquele intelecto mais elevado e supervisor: e daí podemos perguntar se todo querer consciente, se todas as finalidades conscientes e se todos os julgamentos de valor talvez sejam apenas meios com os quaisdeva ser *alcançado algo essencialmente diverso* do que aparece no âmbito da consciência. Nós supomos: trata-se do nosso *agrado e desagrado*---mas agrado e desagrado podem ser meios com os quais nós *teríamos de executar* algo que está for a da nossa consciência---É preciso mostrar como todo o consciente permanece *sobre a superfície* (...) E dito curtamente: trata-se em todo o desenvolvimento do espírito talvez do corpo: é a *história que se torna perceptível* de que um corpo mais elevado se constitui. O orgânico. O orgânico ascende a níveis mais elevados. A nossa ânsia de conhecimento da natureza é um meio pelo qual o corpo quer se aperfeiçoar. (...) (NIETZSCHE, FP 1884, 24 [16]).

Aquilo que a tradição confundia com a estrutura nuclear da subjetividade – a consciência, razão, ou espírito – nada mais é que a tênue superfície de uma profundidade insondável, daquela grande razão, que é o corpo. Ao contrário da ilusão subjetiva da consciência, que é um efeito induzido pela gramática da linguagem (um “Eu” que é meramente discursivo, portanto, que é apenas ditto), o corpo, como unidade produzida a partir da multiplicidade não é apenas discurso, mas um fazer (ele faz “Eu”). (GIACOIA JR., 2011, 430)

O corpo, assim referido, é pluralidade e processo. Pluralidade e processo porque nele está a reunião de diferentes forças e instintos e ele está sempre fadado a renovar-se, a não ser mais o mesmo. Esses elementos que constituem o corpo não o constituem de modo mecânico ou meramente material, como se o corpo fosse apenas um amontoado de órgãos e tecidos, formados por entidades materiais plenamente circunscritas e acabadas (essencializáveis). Os elementos constitutivos do corpo são eles mesmos vivos, móveis. As diferentes pulsões e instintos que atravessam o corpo, em suas modulações e processos formam o corpo, permitem sua existência neste conjunto organizado das forças em suas relações.

Ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt don't la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre 'corps') ne sont pas pour des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent. (WOTLING, 2005, 180)<sup>76</sup>.

Como uma complexidade estruturada, o corpo permite a formação de uma unidade. Porém não uma unidade originária e sim uma unidade organizada pelos embates e pelas cooperações destes elementos móveis que atuam e fazem o corpo.

---

<sup>76</sup> Tradução livre: "Esses seres vivos microscópicos que constituem nosso corpo (ou melhor, dos quais a cooperação não pode ser melhor simbolizada que por aquilo que chamamos nosso 'corpo'), não são átomos espirituais, mas seres que crescem, lutam, aumentam ou perecem." (WOTLING, 2005, 180).

O corpo é inequivocamente unidade, não, porem, unidade simples, mas unidade de organização. As relações complexas de aliança e oposição entre células, tecidos, órgãos e sistemas fornecem uma espécie de base analógica para a representação de um outro modo de subjetivação, cujo modelo pode ser divisado por analogia com as unidades viventes que, no organismo, permanentemente surgem e morrem. (GIACÓIA JR., 2011, 434)

Aquilo que permite a fixação do corpo é sua capacidade de criar uma consciência que estabelece uma imagem de si, uma identidade. Trata-se de uma unidade forjada. Porém, uma vez estabelecida, e reconhecendo apenas a si mesma, já que a unidade se desenrola somente no plano da consciência, esta unidade permite a continuidade – no escuro da não consciência – dos estados de força e seus constantes movimentos. O corpo só é o mesmo na medida em que há um mesmo ‘eu’ para lhe conferir coesão.

Aqui, muito claramente, Nietzsche aposta na consciência como um estado corporal. Um estado corporal que se vê fixo, que se faz valer pela contínua afirmação e lembrança produzida de si mesma, porém inconsciente de si como mais um processo do corpo possibilitada por uma conjunção fortuita:

O corpo, na medida em que é apreendido pela consciência, deixa de ser solidário dos impulsos que o atravessam, os quais, porque o formaram apenas fortuitamente, continuam a mantê-lo de modo não menos fortuito. Acontece que o órgão que eles assim desenvolveram na extremidade ‘superior’, toma essa manutenção fortuita, aparente, como sendo necessária a sua conservação. Sua atividade ‘cerebral’ seleciona, de agora em diante, somente as forças que o conservam, ou melhor, o assimilam a essa atividade. O corpo adota reflexos que só o mantém para essa atividade cerebral, da mesma forma que esta adota o corpo como sendo, de agora em diante, seu produto. (KLOSSOWSKI, 2000, 47).

Em Nietzsche, portanto, o corpo alude não a um corpo próprio, definível e descritível, mas a um corpo como sede de

multiplicidades de impulsos, que estabelecem a própria consciência e a partir dela a ficção de um “eu mesmo”, de uma identidade. O corpo não é lido na sua compleição material, e sim em como essa compleição material abriga processos corporais que implicam como a mente se fixa e uma vez fixada quais forças (em seus níveis de potências, mais fortes ou mais fracas) servem de lentes para avaliar e dizer a realidade. É a partir do corpo e de seus impulsos, mais sadios e fortes, ou menos sadios e fortes, que as diferentes interpretações são elaboradas. Nesse aspecto o pensamento de Nietzsche talvez seja um dos maiores testemunhos da centralidade do corpo para o pensamento e a filosofia. Os pensamentos são sintomas do corpo, e, assim, a filosofia não há que se desprender ou esquecer do corpo, ao contrário, há que considerá-lo e procurar compreender suas peculiares formas de manifestação. Em última análise, a desvalorização tradicional do corpo é forma de escamotear o quanto a consciência é dele derivada e participante. Para que a atividade mental consciente possa elevar a si mesma como atributo ideal, ela precisa afastar seu comprometimento com o corpo e subjugar-lo a efeito de suas operações racionais.

Mas na obra nietzscheana a colocação de um ‘eu’ confunde-se com o estabelecimento de um corpo. Quando suas diferentes conjunções não correm mais livres por obra de uma consciência ordenadora que repete e apenas assimila o que mantém o corpo na sua formação conhecida e conseqüentemente a identidade do eu. A leitura de Klossowski sugere que essas ocorrências de fixação e identidade permeiam a produção de um sentido da existência. O sentido do existir do homem só pode ser considerado na medida em que este elabora a si mesmo, quando deixa de ser apenas a reunião de impulsos e forças em constante mutação e fixa as forças numa direção dominante e reiteradamente reconhecidas na forma de um ‘eu’. O homem deixa de ser uma folha ao vento, ao sabor das diferentes vontades de potência que o atravessam e se desenha como ‘eu’ racional e consciente, estabelecendo assim seu próprio



sentido. Observar o corpo é via de acesso para o 'eu' constituído, para o 'eu' desejado e despojado de parte de si quando pretende descartar os jogos corporais.

A esse respeito:

Le corps, ce sont les instincts (*Instinkte*) ou pulsions (*Triebe*) qui, interprétant la réalité, la constituent. Ao court-circuit réel-esprit est substitué le detour par le corps, qui *s'interpose* entre 'le monde' et l'esprit conscient. Deux corollaires: a) à la constitution (par exemple catégoriale) est substituée l'interprétation corporelle-pulsionelle; b) l'esprit-intelecto conscient devient l'instrument d'un corps interprétant *inconscient*. Il n'y a donc pas simple renversement du dualisme antérieur. Il y a *interposition (détour)* et *changement d'ordre*. Les métaphores nietzschéennes de la fundamentalité du corps ne seront donc pas de simples métaphores du fondement. Nietzsche ne réduit pas la culture au corps: il cherche à énoncer cette proposition philosophique: 'Tout commence par le corps'. (BLONDEL, 2006, 222/223)<sup>77</sup>.

Se Nietzsche permanece ainda no terreno da subjetividade moderna em suas proposições sobre o corpo e interpretações que partem dos afetos e da vontade, esta é uma problemática que talvez exigisse uma reflexão voltada apenas para ela. Não é nossa intenção aqui fazer este acerto de contas, mas nos parece mais adequada a interpretação de Haar que rejeita a leitura heideggeriana de Nietzsche e se esforça por mostrar que se Nietzsche ainda trata de metafísica ela não é mais uma metafísica em seu sentido originário. Nietzsche teria provocado um abalo em suas bases registrando movimento e pluralidade onde se pretendia fixidez

---

<sup>77</sup> Tradução livre: "O corpo, são os instintos (*Instinkte*) ou pulsões (*Triebe*) que, interpretando a realidade, a constituem. Ao curto-circuito real-espírito é substituído o desvio pelo corpo, que *se interpõe* entre 'o mundo' e o espírito consciente. Dois corolários: a) à constituição (por exemplo categorial) é substituída a interpretação corpóreo-pulsional; b) o espírito-intelecto consciente torna-se o instrumento de um corpo interpretando *inconsciente*. Não há, pois, simples reversão do dualismo anterior. Existe *interposição (desvio)* e *troca de ordem*. As metáforas nietzschianas da fundamentalidade do corpo não serão então simples metáforas do fundamento. Nietzsche não reduz a cultura ao corpo: ele busca enunciar essa proposição filosófica: 'Tudo começa pelo corpo'." (BLONDEL, 2006, 222/223).

e unidade. Ainda que se retirem do seu pensamento instâncias mais radicais e fundamentais, estas não são pensadas pelas mesmas categorias do típico substrato metafísico.

A alteração de ordem provocada por Nietzsche, como assinala Blondel, requer o reconhecimento de que o ponto de partida do corpo, ainda que mencionado como ponto de partida, em nada possa constituir uma origem reveladora de conteúdos verdadeiros e sim a instância fugidia em que são possibilitados os processos de significações variados (lembrando que estes processos resultam das relações tensionadas entre forças). O ponto de partida mesmo é complexo e plural, apenas a sua transposição simbólica é responsável por supor unidades regulares.

Essa leitura do corpo como constante fluxo de forças em embate, sua exposição não como matéria mas como região de guerra e paz, de comando e obediência, cuja validade faz questionar a soberania da consciência e da razão, terá importância significativa nas mãos de Foucault. Foucault não apenas encontra em Nietzsche a possibilidade de questionar as fronteiras entre razão e desrazão, como também vê no corpo, na sua subjetivação e na sua objetivação, um dos centros cruciais de suas análises. O corpo ganha aí sua dimensão política; esse corpo que precisa ser disciplinado e estatisticamente planificado é o ponto inicial para a compreensão das formas de poder arquitetadas na modernidade.

Nesse sentido, o pensamento de Nietzsche acerca do corpo não é apenas um capítulo da sua filosofia na empreitada antimetafísica, mas constitui também a percepção, por ele não explicitada ou plenamente desenvolvida, de que o corpo é de relevância fundamental na compreensão não apenas do doente e idealista homem moderno que se apequena e sofre de si mesmo ao rejeitar seus instintos e animalidade, mas, por ter permitido compreender nestas entrelinhas o biopoder presente que move a política moderna. Se seu diálogo perceptível era com a tradição metafísica filosófica e com sua vertente humanista, preocupada em

forjar um humano em termos seletivos, aquilo que ele toca são os próprios mecanismos de poder profundamente enredados nas estratégias de sublimação do corpo.

## 2.2 Corpo e crítica da Modernidade Política

*Viver com uma imensa e orgulhosa calma; sempre além. Ter e não ter espontaneamente nossos afetos, nosso pró e contra, condescender durante horas com eles; montá-los como cavalos, frequentemente como asnos: - precisamos saber utilizar sua estupidez tão bem quanto seu fogo. **Conservar suas trezentas fachadas**; e também os óculos escuros: pois existem casos em que ninguém nos deve olhar nos olhos, menos ainda no 'fundo'. (NIETZSCHE, BM, 284).*

A contundente crítica de Nietzsche à modernidade é bastante conhecida e discutida, mas a conotação política dessa crítica, embora não seja ausente das discussões, certamente ocupa um lugar de menor relevo. Mesmo que os ataques nietzscheanos em relação à política moderna sejam exercitados em vários 'fronts', como, por exemplo, a noção de pacto social fundado na vontade e na razão, o ideal de igualdade moderno, o papel do Estado e a condição de liberdade, queremos trazer o problema do corpo e sua inferiorização para o cenário político e mostrar a relação entre a 'formação' de um 'tipo de animal capaz de fazer promessas' (NIETZSCHE, GM) como forma de amansar a animalidade como elemento norteador da política.

Para compreender essa relação entre castração sobre o corpo e política é preciso colocá-la dentro da dimensão do que está em jogo na leitura fisiológica de corpo em Nietzsche. Compreender sua fisiologia para melhor apreender o sentido próprio de trabalho sobre o corpo não como o trabalho sobre uma dimensão

material <sup>78</sup>, já que o corpo só faz sentido se pensado como multiplicidade conflitual de afetos: como expressão de vontade de potência.

Antes de mais nada não se pode esperar que Nietzsche constitua uma fisiologia nos moldes da ciência que ele mesmo critica. A fisiologia nietzscheana não debruça sobre a constituição do corpo orgânico buscando extrair daí uma compreensão de sua verdadeira constituição ou funcionamento. Como nos lembra Wotling, a fisiologia é uma metáfora, funciona “como linguagem simbólica, como interpretação, isto é, necessariamente como falsificação, simplificação, assimilação, que busca dominar os fenômenos orgânicos, esse domínio sendo obtido, por fim, através da elaboração de uma representação desses fenômenos que são arrancados da esfera do misterioso e do absolutamente desconhecido” (WOTLING, 2013, 122).

A fisiologia comunica os processos orgânicos apenas de modo simbólico e parcial, uma vez que ela é tomada pelas descrições do intelecto que não alcançam aquilo que ele somente pode colocar como linguagem derivada. Os processos do corpo somente são definidos pelos seus efeitos <sup>79</sup>. As relações de força presentes no corpo e seus *quanta* de poder não são acessíveis em si. Os impulsos, afetos e instintos em seus conflitos, como manifestações da vontade de poder, nos movem e não estamos autorizados a supor uma causa estável, um ‘agente’ concebível:

Pas seulement constance de l'énergie: mais une économie maximale de la consommation, de sorte que le '*vouloir-devenir-plus-fort*' émanant de *tout centre de forces* est la seule réalité – non autoconservation, mais appropriation, vouloir-devenir-maitre, vouloir-devenir-plus, vouloir-devenir-plus-fort. Le fait que la science soit possible, c'est cela qui devrait *prouver* un principe de causalité? 'à causes

---

<sup>78</sup> O próprio Nietzsche acentua que sua concepção de fisiologia é uma rigorosa adversária de todo materialismo (NIETZSCHE, GM, III, 16).

<sup>79</sup> NIETZSCHE, FP 14[79].

identiques, effets identiques': 'un ordre permanent des choses': 'un ordre invariable' parce que quelque chose est rationnel, est-ce par là même nécessaire? Si quelque chose se passé ainsi et non autrement, il ne s'y trouve pour autant aucun 'principe', aucun 'loi', aucun 'ordre'

Des quanta de force, don't l'essence consiste en ceci qu'ils exercent leur puissance sur tous les autres quanta de forces quand on croit à 'cause et effet', on oublie toujours l'essentiel: *ce qui se passe* (NIETZSCHE, FP, 14[82])<sup>80</sup>.

*O que se passa*, a vontade de potência, não pode receber uma interpretação atomista de um fundamento único e fixo, ela se apresenta, se exterioriza, pela diversificação dos instintos e afetos, quando encontra resistência e quer subjugar o que lhe resiste. Somente por esses efeitos o corpo é apreendido e neles são gerados os processos de interpretação da realidade, formação da cultura e modos de vida. Por isso, no lugar de justificações racionais e idealistas e no lugar da necessidade de conservação da vida, Nietzsche percebe relações de força, de excessos e de disputas contínuas.

Nesse sentido a simetria, a quietude da vontade e o ideal de estirpar o sofrimento são criticados pela falta de compreensão de que a ação resulta de embate e resistência<sup>81</sup>. Segundo Nietzsche, 'a vida atua ofendendo' (NIETZSCHE, GM, II,

---

<sup>80</sup> Tradução livre: "Não somente constância da energia: mas uma economia máxima do consumo: de sorte que o '*querer-tornar-se-mais-forte*' emanando de cada *centro de forças* é a única realidade – não autoconservação, mas apropriação, querer-tornar-se-senhor, querer-tornar-se-mais, querer-tornar-se-mais-forte.

O fato que a ciência seja possível, é isso que deveria *provar* um princípio de causalidade? 'para causas idênticas, efeitos idênticos': 'uma ordem permanente das coisas': 'uma ordem invariável' porque alguma coisa é racional, será por isso necessária?

Se algo acontece assim e não de outra maneira, não se encontra entretanto nenhum 'princípio', nenhuma 'lei', nenhuma 'ordem'.

Quanta de força, dos quais a essência consiste nisso, que eles exercem sua potência sobre todos os outros quanta de forças quando acreditamos em 'causa e efeito', esquecemos sempre do essencial: *o que acontece*." (NIETZSCHE, FP, 14[82]).

<sup>81</sup> Por essa compreensão da relação de tensão entre os *quantum* de poder uns sobre outros, Nietzsche também critica as filosofias hedonistas e eudemonistas.

65)<sup>82</sup>, o que quer dizer que os movimentos da vida são movimentos de uma vontade ‘esbanjadora’, que quer sempre mais. Nem mesmo a passividade representa ausência de força<sup>83</sup>, ela é vista na *Genealogia da Moral* como atividade que funciona de modo contrário, como força inibidora e reativa<sup>84</sup>. As noções de ‘interiorização do homem’ e ‘má consciência’ são desenhadas dentro dessa perspectiva de compreensão de que não há momento de descanso no trabalho das potências, seja em seus aspectos ‘ativos’, seja nos ‘reativos’. Interiorização e má consciência mostram uma estrada de agressão contra os instintos, de castração do atuar livre do homem em sua selvageria. São efeitos de processos de ‘cultivo’ de um homem capaz de viver em sociedade, ser responsável e fazer promessas.

Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. (...) estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais failvel! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e além disso os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de

---

<sup>82</sup> Na continuidade dessa colocação, Nietzsche apresenta outra ainda mais radical: “É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder”(NIETZSCHE, GM, II, 65). Esta colocação liga de maneira clara vida, poder e corpo. Mostra que todo o campo de poder é sempre uma atuação sobre a vida em seu aspecto biológico, é forma de atuação sobre o corpo como feixe de potências. O próprio animal político (ou o homem pensado por categorias não corpóreas) é um resultado dos processos de formação do humano e não um ponto de partida. O animal político é já um efeito dos trabalhos sobre as potências do corpo para ajustá-lo e possibilitá-lo como tal.

<sup>83</sup> “...o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder...”(NIETZSCHE, CI, incursões de um extemporâneo, 14). Também FP, 14 [133].

<sup>84</sup> As formas de crueldade para consigo mesmo que exercitam o abnegado e o desinteressado não revelam quietude, essas formas de negação são vistas ainda como instrumento da vontade, como sentimento de potência. Conferir NIETZSCHE GM, II, 18 e A, I, 15.

*interiorização do homem (...)* Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo* (NIETZSCHE, GM, II, 16).

Um pouco adiante no texto Nietzsche diz que a má consciência trouxe consigo a ‘mais sinistra’ doença: o sofrimento do homem consigo mesmo. Esse homem que precisou educar sua animalidade mostra-se como doente, como resultado de sublimação de seus próprios impulsos, tornados vergonhosos e motivos de culpa. A história da cultura se revela como processo de assenhoreamento da própria selvageria, que para Nietzsche pode levar à incapacidade de nos fazer criar para além de nós mesmos em sentido ativo, já que também trata de caluniar e desprezar o corpo. O melhoramento do homem tão idealizado em termos morais e conveniente em termos políticos, trata de adestramento, de fazer os desejos (corpo e instintos) obedecerem e serem úteis.

A domesticação do homem (NIETZSCHE, FP, 14[133]) como curso da cultura se dá em termos de recalque de seus impulsos e, por isso, para Nietzsche, é forma de ‘degenerescência’. Mas, embora seja decadência no que se refere à liberdade desses impulsos, que foram freados para dar lugar ao homem da cultura e que vive politicamente, essa domesticação não importa na diminuição da vontade de potência. Isso porque a vontade de potência produz movimento, seus efeitos realizam devir (NIETZSCHE, FP, 14[79]), e não importa a direção desse movimento para a sua atuação. Até mesmo o direcionamento reativo ocasionado pela cultura domesticadora é efeito da potência.

Nous ne pouvons plus aujourd’hui concevoir la dégénérescence morale indépendamment de la dégénérescence physiologique: elle n’est qu’un complexe de symptômes de cette dernière; (...) l’impuissance à suspendre sa réaction à la première

sollicitationn qui se présente et à se ‘maitriser’, le manqué de liberté devant la moindre suggestion d’une volonté étrangère (NIETZSCHE, FP 14[113])<sup>85</sup>.

Na medida em que há sempre uma atuação da vontade e que o direcionamento desta atuação se deu no adestramento de um homem capaz de viver em sociedade, capaz de domar seus desejos ao preço de domar seus afetos mais selvagens, percebemos que para Nietzsche não apenas a história da cultura, mas também o que chamamos de ‘humanização’ e política, trata efetivamente da realização de um processo fisiológico (NIETZSCHE, BM, 242), de organização dos impulsos e, portanto, ordenação do corpo e redirecionamento de suas potências.

Esse possível ‘trabalho’ sobre os impulsos, como ordenação das potências do corpo<sup>86</sup>, remete à relação entre cultura e vontade de potência. Por um lado, é preciso reconhecer que não há nada mais desconhecido que a “totalidade dos impulsos”, o “número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação” (NIETZSCHE, A, 119), de tal forma que seus conflitos permitem a uns se fazerem valer e outros ‘definirem’, num jogo contínuo que se faz e refaz a cada vivência. As experiências servem de ‘alimentação’ para os impulsos, que agem e reagem por elas, de modo que a vida é um laborioso processo de criação<sup>87</sup> como atividade da vontade de potência.

---

<sup>85</sup> Tradução livre: "Nós não podemos mais, hoje em dia, conceber a degenerescência moral independentemente da degenerescência fisiológica: ela é somente um complexo de sintomas dessa última; (...) a impotência em suspender sua reação à primeira solicitação que se apresenta e a se ‘dominar’, a falta de liberdade diante da menor sugestão de uma vontade estrangeira." (NIETZSCHE, FP 14[113]).

<sup>86</sup> Esse trabalho indica que a história da cultura é uma história de apaziguamento dos impulsos em suas manifestações diretas, bem como o uso de técnicas para extirpar outros considerados ruins. A elaborada leitura de Nietzsche sobre esses aspectos é bastante rica e refinada, e aqui tocaremos em apenas alguns de seus pontos mais básicos.

<sup>87</sup> A essa impossibilidade de acesso às origens de nossas ações e as relações dos instintos que operam, Nietzsche exemplifica: “Tomemos uma experiência trivial. Suponhamos que um dia, passando pelo Mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e, conforme o tipo de pessoa que somos, será



Mas, se podemos nos referir a um jogo sem cartas marcadas como a ocorrência própria dos impulsos, de modo que a criação não tenha nenhum solo fixo e remontável que não seja a atuação da potência em sua atividade de efetivar-se, Nietzsche vê nessa criação fundamental da vontade de potência processos de metamorfose, ou seja, a atividade criadora da vontade de potência opera por esquematizações, são interpretações que visam dominar e gerar maestria sobre aquilo que é interpretado. Em outras palavras, ainda que não haja um fundamento ou lógica passível de descrição na atuação dos impulsos, a vontade que os coloca em movimento procura, por meio desses impulsos, domar o que se apresenta nas experiências, interpretando e fixando por esquemas seus elementos vindo a produzir uma espécie de ‘memória dos instintos’ que por abstração (do que se apresenta nas experiências) e simplificação, elabora um tipo de lógica orgânica necessária à vida: saber classificar, saber responder aos acontecimentos, decidir e atuar, de modo rápido, instantâneo (EDELMAN, 1999)<sup>88</sup>.

Essa economia típica da vontade de potência na interpretação orgânica dos acontecimentos para assimilá-los e impor sua força sobre eles, revela sua relação com os mecanismos da

---

um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz do sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa” (NIETZSCHE, A, 119).

<sup>88</sup> “La ‘prémémoire’ constitutive de tout être vivant, est aussi une ‘prélogique’. Certes, elle se crée parmi les contingences, mais elle consiste surtout dans la masse de toutes les expériences de la vie organique, expériences vivantes, qui ‘s’ordonnent elles-mêmes’, se forment par actions réciproques et, surtout, ‘simplifient, résument et transforment les faits en de nombreuses unités’; et il y a là, sans conteste, ‘un processus interne analogue à ce qui se passe quand, la prémémoire agit comme une logique, en construisant des ‘instincts’”. Tradução livre: “A ‘pré-memória’ constitutiva de todo ser vivo é também uma ‘pré-lógica’. Certamente, ela se cria entre as contingências, mas ela consiste, sobretudo, na massa de todas as experiências da vida orgânica, experiências vivas, que ‘se organizam elas mesmas’, se formam por ações recíprocas e, sobretudo, ‘simplificam, resumem e transformam os fatos em numerosas unidades’; e existe aí, sem dúvida, ‘um processo interno análogo ao que acontece quando a pré-memória age como uma lógica, construindo ‘instintos’.” (EDELMAN, 1999, 72).

cultura, que igualmente se ocupa na transformação do desconhecido em conhecido no intuito de afastar o desconforto e o medo diante do que não se controla. Como diz Wotling: “Ora, somente o que já está dominado pode proporcionar esse alívio. O movimento fundamental da cultura consiste, assim, em remeter o desconhecido ao conhecido” (WOTLING, 2013, 246).

Nesse sentido, Nietzsche aponta no *Crepúsculo dos ídolos* que: “fazer remontar algo desconhecido a conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de prazer” (NIETZSCHE, CI, os quatro grandes erros, 5). É próprio da vontade essa dominação pela interpretação que opera como incremento de força, assim como é próprio da história da cultura a superação da insegurança em face do incompreensível.

O encontro entre a atividade da vontade de potência e a atividade da cultura leva a cultura a ser pensada como:

A história dos meios destinados a combater a diminuição do sentimento de potência sentida face a um obstáculo ou a um adversário em potencial. O questionamento nietzschiano, assim, chama a atenção para as respostas dadas a toda reviravolta que afeta a economia das forças e que pode colocar em causa uma situação de dominação. A crueldade reside em que o homem combate o arbitrário da natureza ao lhe impor tiranicamente regularidades que não lhe pertencem e, por essa razão, Nietzsche pode articular a cultura com o sentimento de potência e o sentimento de prazer (WOTLING, 2013, 249).

Esse paralelismo entre vontade de potência e cultura é pensado em diferentes perspectivas por Nietzsche. Se, por um lado, a história da cultura pode ser vista por um ângulo positivo, por outro lado, não podemos diminuir a importância da crítica da cultura deste autor. Para melhor atravessar essas variadas considerações sobre o papel formador da cultura é preciso levar em consideração quando esta formação representa uma forma de afetar

de modo sadio ou doente a economia das forças (quando a atuação sobre o corpo refina ou diminui suas potências).

No *Crepúsculo dos Ídolos* há uma inteira seção na qual as expressões ‘cultivo’ e ‘moral do cultivo’ aparecem (NIETZSCHE, CI, os ‘melhoradores da humanidade’). Para além de todo o contexto de crítica à moral que emoldura a análise de tais expressões e que aqui não tocaremos, Nietzsche desenha o aspecto moral da cultura como domesticadora e amansadora do ‘animal homem’ executado sob o pretexto de ‘melhorar’ o homem. “Tanto o amansamento da besta-homem como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram chamados de ‘melhora’: somente estes termos zoológicos exprimem realidades” (NIETZSCHE, CI, os ‘melhoradores’ da humanidade, 2), e essa realidade mostra não a melhora mas o enfraquecimento e adoecimento do homem que resulta das técnicas de seu cultivo. “Quem sabe o que acontece nas menageries duvida que a besta seja ali ‘melhorada’. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta doentia”, e ainda: “em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la” (NIETZSCHE, idem).

O traçado de Nietzsche acentua que o melhoramento pretendido é uma forma de contaminar com uma doença o homem<sup>89</sup>, mas mais que isso, o mecanismo mesmo de adoecimento é questionável pelas suas estratégias de seleção e hierarquização entre diferentes tipos de homem. Ao final do terceiro aforismo retoma o que a ‘Lei de Manu’ diz sobre os Chandalas, de que “é-lhes proibido escrever da esquerda para a direita e servir-se da

---

<sup>89</sup> No próximo item trataremos da leitura que Roberto Esposito faz de Nietzsche encontrando na sua obra preocupações tipicamente biopolíticas e o faz partindo da pressuposição que Nietzsche melhor que qualquer outro pensador teria compreendido o paradigma imunitário da política moderna. Embora Esposito não se preocupe pontualmente com este detalhe do pensamento de Nietzsche, a relação possível entre uma ‘melhoria’, ou seja, um ‘cultivo’ específico do homem que se torna capaz de viver coletivamente com o adoecimento expõe muito claramente o remédio como veneno. Aquilo que imuniza (e, portanto, salvaguarda) também impregna o homem (e, portanto, diminui suas potências).

mão direita para escrever: o uso da mão direita e da escrita para a direita é reservado aos virtuosos, às pessoas de raça” (NIETZSCHE, CI, os ‘melhoradores’ da humanidade, 3), e na sequência descreve com clareza os efeitos da cultura que domestica biologicamente o homem, expondo que:

Essas disposições são muito instrutivas: nelas temos a humanidade *ariana*, totalmente pura, totalmente primordial – vemos que o conceito de ‘sangue puro’ é o oposto de um conceito inócuo (NIETZSCHE, CI, os ‘melhoradores’ da humanidade, 4).

O termo cultivo, portanto, trata de mecanismos de seleção de características, de um incentivo para certos impulsos do corpo se consolidarem e retaliação para o encolhimento e a extirpação de outros. Revela uma economia pulsional da castração.

Os primeiros textos, até às Extemporâneas, são marcados pelo uso constante dos conceitos de ‘educação’ (*Erziehung*) e ‘educador’ (*Erzieher*), enquanto que, em seguida, o termo *erziehen* é quase sistematicamente substituído pelo de *zuchten*. Substituição ainda mais notável, pois as palavras *Erziehung* e *Erzieher* fazem parte do vocabulário propriamente humano da educação e formação intelectual e os de *Zuchtung* e *Zuchter* remetem, em compensação, ao campo semântico da criação de animais ou do cultivo das plantas (WOTLING, 2013, 264).

A escolha de um termo que não remete ao espírito ou ao intelecto faz todo o sentido. Um dos ataques continuados de Nietzsche consiste em recusar o intelecto como fundamento. O espírito é uma ‘mão’ da vontade<sup>90</sup> e figura como efeito. Toda a atividade interpretativa parte do corpo e por isso o melhoramento e o cultivo do homem não tratam de um percurso de engrandecimento intelectual, mas de trabalho sobre o corpo. Para

---

<sup>90</sup> “O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade” (NIETZSCHE, Z, dos desprezadores do corpo). Também: “Assim o corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito – que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias” (NIETZSCHE, Z, da virtude dadivosa).

formar um tipo de homem é preciso operar sobre a economia de seus impulsos, que são a matriz da leitura dos acontecimentos. Somente essa compreensão revela toda a força do pensamento nietzscheano para pensar as questões contemporâneas de que a vida biológica é intrinsecamente ligada ao poder. Ele próprio coloca os procedimentos morais de melhoramento e de formação do homem – seu cultivo – em termos de quem é valioso para a sociedade e quem pode dela ser ‘amputado’:

Je voudrais préciser la notion de ‘progres’, et crains d’avoir, pour cela, à frapper en plein visage les idées modernes (- ce qui me console, c’est qu’elles n’ont pas de visage, mais des masques...on doit amputer les membres malades: premiere morale de la société. Un correctif aux instincts: les délivrer de l’ignorance...Je méprise ceux qui exigent de la société qu’elle les mette à l’abri de ceux qui leur sont nuisibles. (...) La société est un corps don’t aucun member ne peut être malade sans le mettre en danger: un member malade qui pourrit doit être amputé: j’appellerai par leur nom les *types amputables* de la société...(NIETZSCHE, FP 15[13], *Printemps* 1888)<sup>91</sup>.

Mas Nietzsche também considera o aspecto não necessariamente doentio da cultura, em que os impulsos não são bloqueados ou ofendidos e sim ‘temperados’. Entra em cena a diferença de operar com fineza sobre o corpo, controlando a potência pela qual se manifesta o instinto e o desprezo ao corpo na pretensão de eliminar suas manifestações. Justamente o desprezo ao corpo é a negação da espiritualização como possibilidade de criação ativa (não reativa e doente) de si mesmo. Isso porque do corpo partem os

---

<sup>91</sup> Tradução livre: "Eu gostaria de especificar a noção de ‘progresso’, e receio ter que, para isso, dar um soco na cara das ideias modernas (o que me consola é que elas não têm cara, mas máscaras)... devemos amputar os membros doentes: primeira moral da sociedade. Um corretivo aos instintos: redimi-los da ignorância... Eu desprezo aqueles que exigem da sociedade que ela proteja aqueles que a prejudicam. (...) A sociedade é um corpo do qual nenhum membro pode estar doente sem colocá-lo em perigo: um membro doente que apodrece deve ser amputado: eu chamarei por seus nomes os *tipos amputáveis* da sociedade..." (NIETZSCHE, FP 15[13], *Printemps* 1888).

impulsos e estes é que se espiritualizam. Espírito no contexto usado por Nietzsche absolutamente não denota razão, mas sim, o trabalho paciente, o autodomínio, a elaboração que aceita a presença do impulso mas refina sua explosão bruta. A “espiritualização não modifica a natureza do instinto: é justamente o mesmo instinto que se exprime sob a forma espiritualizada” (WOTLING, 2013, 255).

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’ (NIETZSCHE, CI, moral como antinatureza, 1).

Se a história da cultura apresenta a elaboração de meios para a formação de um ‘tipo de homem’ como sintoma da vontade decadente que atua pela ‘castração’ de seus afetos, é também no seu curso que surgem as condições da ‘espiritualização’. Trata da força ativa e sadia da vontade que não pretende neutralizar a disputa entre os impulsos e pôr fim à tensão interior. Enquanto as modalidades de amansamento e castração procuram em suas contenções das potências do corpo tornar o homem regular e reduzir suas formas de variação, a espiritualização não acompanha esse temor das diferentes facetas dos impulsos e também não condena seus resultados<sup>92</sup>.

Por meio do conceito de espiritualização, Nietzsche designa uma modalidade específica do tratamento dos instintos e dos afetos que ele define ao opô-la

---

<sup>92</sup> Sobre esse medo dos impulsos e suas consequências: “Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que extraem os dentes para que eles não doam mais...Com alguma equidade se deve admitir, por outro lado, que o conceito de ‘espiritualização da paixão’ não podia absolutamente ser concebido no solo do qual brotou o cristianismo. (...) A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua ‘cura’ é o castracionismo. Ela jamais pergunta: ‘Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?’ – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz...” (NIETZSCHE, CI, moral como antinatureza, 1).

duas modalidades concorrentes: a manifestação bruta do instinto que se descarrega imediatamente em toda sua violência e, por outro lado, a busca, vista como muito mais inquietante, pelo aniquilamento dos instintos a fim de impedir sua potência de se descarregar. A vontade de destruir as paixões para escapar à sua potência constitui muito precisamente a práxis de culturas decadentes reativas (WOTLING, 2013, 252).

A espiritualização, assim, não trata da descarga do instinto em sua crueza, mas de seu refinamento pelo autodomínio. Ela também se afasta da prática hostil contra o corpo, tomada como sintoma da decadência. Se a 'espiritualização' pode acenar para um caminho de ação transformadora, a seleção e negação dos afetos intensifica a doença.

É a partir do sentido da doença que podemos finalmente tratar da modernidade e da modernidade política. Como é bastante notório, Nietzsche se refere ao homem moderno como o mais adoecido, aquele que padece de si mesmo. O homem moderno ou o último homem (NIETZSCHE, Z) é uma 'neurose'. Esse termo não apenas explicita a ausência de uma condição de saúde, mas também refere que sua patologia consiste nas suas práticas de sublimação de seus afetos, de negação de si mesmo. Coloca em cena a praxis niilista do homem moderno.

Se Nietzsche repetidamente acusa todo o processo civilizatório de forjar um 'tipo de homem' que nega sua animalidade e com isso recusa a si mesmo, é na modernidade que o ponto máximo de desprezo contra o corpo mostra sua intimidade com o desprezo da própria vida e a visibilidade do niilismo<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> O tema do niilismo é bastante complexo e possui diferentes fases e modos de manifestação. Não nos ateremos aqui a uma explicação do niilismo, mas apenas de sua constatação e o peso desta constatação para fins de elucidar a relação de ordenação e controle do corpo com a política. Lembremos apenas que Nietzsche diagnostica a tradição metafísica, implantada desde a antiguidade como formadora da lógica do niilismo, vindo este a aparecer como crise na modernidade. Como aponta no fragmento póstumo da primavera de 1888: "le nihilisme n'est pas une cause, mais seulement la logique de la *décadence*". Tradução livre: "O niilismo não é um causa, mas simplesmente a lógica da decadência" (NIETZSCHE, FP, 14[86]).

No aforismo 55 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche elenca diferentes ‘escalas’ da crueldade que se apresentam em variações de sacrifícios no tempo. O primeiro nível de crueldade ocorria com o sacrifício humano a Deus. O segundo nível indica o sacrifício dos instintos mais fortes. Por fim, sacrificou-se o que ‘há de consolador, sagrado, salvador’: É a aparição do niilismo e refere o ‘sacrificar Deus ao nada’ (NIETZSCHE, BM, 55).

Tais diferentes níveis de crueldade colocam em sintonia o desprezo do corpo como desprezo à própria vida. Quando é eliminada a disputa interna e com ela a possibilidade de criar além de si, resta apenas como resultado deste longo apagamento do corpo o *non sense* da existência e sua perda de sentido.

Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra! (NIETZSCHE, Z, dos transmundanos).

O homem moderno experimenta a catástrofe da diminuição de sua potência, encontra-se numa situação em que, por um lado, se consoma o mais alto grau do idealismo e do romantismo acerca de sua natureza como desdobramento do percurso de negação da integralidade de seus afetos; e, por outro lado, experimenta a perda dos fundamentos morais metafísicos que até então serviram de coordenada. Se, simplificando muito, a rejeição do corpo esteve ligada à permissão da crença numa verdade, num *hipokeimenon*, capaz de desviar o homem da ‘terra’ e de seu corpo pela promessa redentora da verdade e da razão, a modernidade é o momento em que a própria razão científica alcança os limites de seus objetivos e percebe a impossibilidade de se alçar para além dos limites da experiência<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Para essa demarcação, o pensamento de Kant na Crítica da razão pura é central. Nessa obra Kant demonstra a impossibilidade de qualquer conhecimento no campo da metafísica e que o pensamento somente pode atuar com a condição de trazer



É no célebre aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, ‘o homem louco’, no qual é anunciada a morte de Deus, que essa lógica niilista que vem à tona na modernidade recebe sua formulação. Há um certo consenso em interpretar a morte de Deus como metáfora da morte da metafísica em geral e, sobretudo, como crise da tonalidade que norteou a trajetória do pensamento filosófico, qual seja, a concepção fundacionista e racional.

Acoçada pela compulsão a reproduzir ao infinito a mesma pergunta ‘por quê’, a ciência precipita-se irresistivelmente até seus limites, nos quais fracassa o otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência tem pontos infinitamente múltiplos, e enquanto não se deixa ainda, em absoluto, ver como algum dia o círculo poderia ser inteiramente mensurado, o homem nobre e talentoso, ainda antes da metade de sua existência, é colocado inevitavelmente diante daqueles pontos fronteiriços de periferia, onde detém-se estarecido em face do inexplicável (...) nesse ponto, a racionalidade faz a experiência de que o ultimo fundamento é necessariamente um abismo, um sem fundo (GIACÓIA JR., 2013, 225/226)

O desgaste <sup>95</sup> dessa construção metafísica lançou o homem moderno ao vazio e no aforismo 125 de GC Nietzsche demarca a incapacidade de percepção pelo vaidoso homem moderno acerca de sua capacidade científica de perceber os resultados de seu feito – a morte de Deus. Ele é ainda incapaz de sopesar no que implica a aporia do fundamento metafísico. E por isso o ‘louco’ que anuncia a morte de Deus entre o riso e o sarcasmo alheio diz: “eu venho cedo demais”, pois ‘esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas

---

respostas no âmbito de fenômeno. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

<sup>95</sup> “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?” (NIETZSCHE, CI, como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula, 4).

precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos' (NIETZSCHE, GC, III, 125).

Com todos esses elementos Nietzsche denuncia o último homem, o homem moderno como o mais diminuto e doente de todos. A sintomatologia da cultura moderna de Nietzsche não poupa a condição problemática deste homem que, com todos os esforços, 'põe novas vestes na velha metafísica' mostrando-se incapaz de atuar para além dela. A rejeição do corpo não apenas é sustentada como é, inclusive, tornada motor do próprio projeto político moderno. Percebemos que Nietzsche, muito embora tenha sempre voltado um olhar crítico para todas as formas de ascese e espiritualização no seu sentido tradicional e não aquele por ele empregado, também irá, por conta da lógica do niilismo, questionar a prática moderna de rejeição do corpo (da condição conflitiva dos instintos), da vida e de Deus (signo de metafísica), como momento máximo da renúncia ao corpo<sup>96</sup>.

O signo do moderno é representado para Nietzsche em três figuras: Wagner, Schopenhauer e Rousseau<sup>97</sup>. Estes três demonstram os sinais daquilo que é tipicamente moderno e todos eles padecem do mesmo mal. Mas aqui nos interessamos particularmente pela seu olhar avesso a Rousseau. Embora esse último também tenha, como Nietzsche, pensado a decadência, a sua proposta de cura não é remédio e sim veneno. Para Rousseau, o 'retorno à natureza' está apoiado num ideal de homem natural que aos olhos de Nietzsche é antinatural. Dizendo de outro modo, a imagem de homem naturalmente compassivo e bom de Rousseau, cujos elementos negativos são resultados da vida social, permite-lhe

---

<sup>96</sup> Nesse aspecto seria possível questionar se a morte de Deus também poderia ser pensada no reflexo da desarticulação da sacralidade do corpo e seu ingresso numa ordem meramente mecânica e material.

<sup>97</sup> "Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte dionisiaca e também uma visão e compreensão trágica de vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner" (NIETZSCHE, GC, V, 370).

pensar o contrato social como fórmula de produzir moralidade e repor no homem seus bons instintos. Também Rousseau se coloca como um ‘melhorador’ do homem e o faz exatamente propondo uma terapia sobre a economia pulsional de refração e castração das ‘más’ paixões. Seu desenho estabelece como antinatural os afetos negativos (os instintos entendidos como corrosivos e egoístas), de modo a pensar um modelo de vida social capaz de conter e extirpar esse lado negativo do homem. Ora, para Nietzsche é exatamente esse procedimento do ‘cultivo’ que é antinatural. A dissimulação da natureza, sua ordenação a partir de critérios morais gera um homem que é uma ‘neurose’ porque condena a si próprio.

Mais grave é que esse projeto moral é um projeto político da modernidade. Rousseau é o grande pensador da revolução e calcula um modelo racional de organização da sociedade em que as relações políticas liberariam o homem da dominação e opressão pelo resgate de suas boas paixões.

What is notable about Rousseau's and Nietzsche's investigations into the origins of social order and into the problem of civilization is that, although they begin from similar premises, chiefly that man is above all a historical being, the two arrive at very different solutions to the problem of humanity's self overcoming. A major aspect of Nietzsche's critique of Rousseau is that he criticizes his thought for postulating an unmediated opposition between the natural goodness of human nature, on the one hand, and social institutions which corrupt it, on the other, culminating in the delusion that, once corrupt social institutions have been overthrown and reformed, our hidden, repressed natural goodness will emerge and blossom innocent and free. Nietzsche's critique of Rousseau is also a critique of the revolutionary spirit which has inspired the politics of modern age (ANSELL-PEARSON, 1996, 20)<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Tradução livre: O que é notável sobre investigações de Nietzsche e Rousseau sobre as origens da ordem social e o problema da civilização é que, apesar de começarem a partir de premissas semelhantes, principalmente de que o homem é acima de tudo um ser histórico, os dois chegam a soluções muito diferentes para o problema da autossuperação da humanidade. Um aspecto importante da crítica de Nietzsche a Rousseau é que ele postula uma oposição sem mediação entre a bondade natural da natureza humana, por um lado, e instituições sociais que o corrompem, por outro, o que culminou com a ilusão de que, uma vez que as instituições sociais corrompidas fossem derrubadas e reformadas, nossa bondade

Nesse sentido, se a história da cultura, como vimos, está voltada a estabelecer meios de forjar tipos de homem, que são historicamente delineados por estes processos e mecanismos culturais e suas tábuas de valores, o projeto político moderno também é visto por Nietzsche como mecanismo de cultivo e castração da natureza. Mas especificamente esse projeto político da modernidade parte de um tipo de homem idealizado<sup>99</sup> pela noção de uma moral natural, e esta última deve servir como o guia para a estruturação da organização política. A política está estruturada como um modelo antinatural, pois somente um tipo de homem – o das paixões tidas por boas – cabe neste horizonte da política moderna. Com isso a política moderna não é definitivamente o lugar para homens capazes de integrar o conflito de seus impulsos, mas a fábrica de recorte e castração dos instintos<sup>100</sup>.

---

natural reprimida e escondida iria emergir e florescer inocente e livre. A crítica de Nietzsche a Rousseau é também uma crítica ao espírito revolucionário que inspirou a política da idade moderna (ANSELL-Pearson, 1996, 20).

<sup>99</sup> "Within Nietzsche's reflections we find a deep recognition that the ethical dilemmas of modern political culture are, to a large extent, determined by the dominance of an abstract individualism (...) The possessive quality of liberal individualism is to be seen in the way it conceives the individual as the proprietor of its own personhood, capacities of free will and self-reflection, owing nothing to society for their existence. (...) Nietzsche's argues that individual capacities and attributes such as free will, conscience, and rationality, cannot be thought of apart from their social and historical formation and their embeddedness in cultural practices". Tradução livre: "Dentro de reflexões de Nietzsche, encontramos um profundo reconhecimento de que os dilemas éticos da cultura política moderna são, em grande medida, determinada pela predominância de um individualismo abstrato (...) A qualidade possessiva do individualismo liberal é para ser vista na forma como concebe o indivíduo como proprietário de sua própria personalidade, capacidades de livre arbítrio e auto-reflexão, não devendo nada para a sociedade para sua existência. (...) Nietzsche argumenta que as capacidades individuais e atributos como o livre-arbítrio, consciência e racionalidade, não pode ser pensados para além da sua formação social e histórica e sua inserção em práticas culturais " (ANSELL-PEARSON, 1996, 23).

<sup>100</sup> Nesse ponto podemos perceber que Nietzsche, diferente da leitura que, por exemplo, Petert Sloterdijk faz, em *Regras para o parque humano* (SLOTERDIJK, 2000), aparece não como um incentivador da produção de tipos de homem. A autossuperação nietzscheana é exatamente aquilo que supõe não o recorte, a seleção e o melhoramento do homem em sentido de aperfeiçoar sua natureza. Temas estes pertinentes a 'antropotécnica' e as contemporâneas **bioascese**, engenharia genética etc. Todas essas técnicas sobre o homem e seu corpo na intenção de reforçar alguns aspectos e retirar outros tidos por defeituosos é exatamente o que para Nietzsche representa sintoma de decadência. A superação

O corpo é dimensão da política na medida em que a própria política, pelo papel que lhe cabe, deve ser registro de ordenação e dominação dos impulsos e afetos. Como diz Nietzsche: “já defini o moderno como a autocontradição fisiológica” (NIETZSCHE, CI, incursões de um extemporâneo, 41).

Com essa proposição de Nietzsche temos acesso ainda a uma outra questão. A modernidade política não apenas reflete que por trás do indivíduo ou cidadão está em jogo a captura do corpo, mas, também, que sua proposta mesma é ilusória. Isso porque seu objetivo de liberação da opressão e ordenação racional do conflito são contrafactuais. Sua atividade implica técnicas de opressão da dimensão afetiva e a ordenação do conflito rejeita a lógica mesma da vida. Como nos diz Roberto Esposito:

L'ininterrotta polemica di Nietzsche nei confronti della filosofia politica moderna ha appunto a che fare con tale presupposto: se la battaglia all'interno del singolo corpo `e di per sé infinita, se dunque i corpi non possono sottrarsi al principio della lotta perché la lotta `e la forma medesima della vita, come potrà mai realizzarsi quell'ordine che condiziona la sopravvivenza dei sudditi alla neutralizzazione del conflitto? Cio che condanna la concezione politica moderna all'ineffettualità `e proprio questa scissione tra vita e conflitto – l'idea di conservare la vita attraverso l'abolizione del conflitto (ESPOSITO, 2004, 87)<sup>101</sup>.

Ainda que a modernidade não seja explicitamente abordada na *Genealogia da Moral*, vemos nesta obra um traçado cujo objetivo é mostrar a insustentabilidade das teorias

---

remete à condição de não aniquilar o conflito e a tensão interna, de suportar os diferentes impulsos sem a necessidade de proceder sobre eles avaliações morais hierárquicas (bons, maus...) e consequentemente, por conta dessas avaliações, proceder a moral da castração.

<sup>101</sup> Tradução da edição portuguesa: “A polémica ininterrupta de Nietzsche contra a filosofia política moderna tem justamente a ver com esse presuposto: se a batalha no interior do corpo singular é por si só infinita, se portanto os corpos não podem subtrair-se ao princípio da luta porque a luta é a própria forma da vida, como poderá alguma vez realizar-se aquela ordem que condiciona a sobrevivência dos súditos à neutralização do conflito? O que condena a concepção política moderna à ineficácia é exactamente esta cisão entre vida e conflito – a ideia de conservar a vida através da abolição do conflito” (ESPOSITO, 2010, 126/127).

que colocam como fundamento da vida coletiva a razão, o acordo coletivo e a vontade livre. Mais que isso, o ideal de proteção da vida pela ordem política que põe fim à guerra, é apenas uma máscara que encobre esta mesma ordenação como cruel e apoiada em crenças que refutam a lógica da própria vida. Toda a obra parece constituir uma rejeição ao programa da modernidade política, apontando para a violência e a crueldade como elementos presentes na formação e manutenção da vida coletiva. Essa crueldade remete à dominação externa (natureza) e interna ('natureza' do homem). Se ela consiste em converter o desconhecido em conhecido, buscando dominar o arbitrário da natureza, ela também consiste em combater as 'más' paixões e converter o homem num animal que 'pode fazer promessas' (NIETZSCHE, GM, II, 1).

Para Nietzsche, o homem é o 'animal ainda não fixado' (NIETZSCHE, BM, 62), o que remete ao constante vir-a-ser de sua economia pulsional e inscreve na história seus modos de existência ligado aos mecanismos e técnicas da cultura. Como vimos, a história da cultura é a própria história da fabricação do homem no manejo de seus instintos a fim de produzir tipos previsíveis e 'fixados' numa tábua de valores pelo cultivo e pela castração. A modernidade pelo seu ideal de homem, de Estado e vida social como defesa diante do perigo e do conflito, institui como práxis cultural o trabalho sobre o corpo (*Zuchtung*), por técnicas de 'adestramento' e 'amansamento', produzindo um tipo de homem 'antinatural' e doente de si mesmo.

Para finalizar, retomamos uma passagem da *Gaia ciência*, na qual Nietzsche trata ironicamente o iluminismo:

Em terceiro lugar, costuma-se dizer de tais épocas de corrupção, talvez para compensar o reproche de superstição e relaxamento, que elas são mais brandas e que nelas a crueldade arrefece muito, em comparação ao tempo antigo, mais crédulo e mais forte. Mas não posso aprovar esse elogio, e tampouco aquela censura: concedo apenas que a crueldade se torna refinada, e que suas formas mais antigas ofendem o gosto; mas os fermentos e tormentos com o olhar e a palavra atingem a sua

maxima evolução em tempos corrompidos – somente então nasce a malícia e o prazer da malícia. Os homens das épocas de corrupção são espirituosos e caluniadores; eles sabem que há outras espécies de assassinio, além do punhal e do golpe de mão – eles sabem, igualmente, que tudo o que é bem dito é acreditado (NIETZSCHE, GC, I, 23).

Essa passagem é emblemática porque deixa entrever o quanto a crueldade não é apagada, mas apenas deslocada e transmutada em formas mais brandas, porém mais eficazes, na modernidade cuja ordem política é considerada o ultrapassamento do conflito. Também é emblemática se a pensamos em conjunto com todo o percurso feito que considera os instrumentos da cultura (e os instrumentos políticos da cultura) como instrumentos que atuam diretamente sobre a economia pulsional (corpo). Por fim, podemos perceber implicitamente aquilo que depois Foucault viu de modo mais claro: práticas de atuação sobre o homem que recuam na sua agressividade enquanto avançam em sua efetividade de planejamento do próprio homem, assim como a validade do saber como dispositivo de poder.

O modo como Nietzsche articula as relações entre fisiologia, corpo, cultura e política moderna, que evidentemente ultrapassam em muito esta breve retomada de seus encontros, revela sua singular importância para o contemporâneo debate sobre o homem tomado em sua existência biológica. Sua obra irá insistir na falta de compreensão do corpo pela filosofia que procura um além, um fora ou coloca a paz acima da guerra, como diz na *Gaia Ciência*: “o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (NIETZSCHE, GC, prólogo, 11). Mas Nietzsche não acusa apenas a falta de entendimento sobre o corpo e seu desprezo, ele também, como vimos, coloca em questão que esse mesmo desprezo e desentendimento não operam fora do corpo ou

abandonando-o ao descaso. Se as produções filosóficas desviam do corpo e a história da cultura procura elevar-se acima dele em projeções de valores, subterraneamente são as forças do corpo a trabalhar e a serem trabalhadas.

A existência biológica – e claro, não em termos científicos ou médicos – é um dos focos privilegiados de Nietzsche e, de acordo com sua obra, também o foco de toda história não confessada da cultura. Todo exercício de poder parte do corpo e sobre ele se inclina. Esta é a linha de conjunção entre corpo e poder.

### 2.3 Nietzsche e biopolítica?

No capítulo II de *Bíos: biopolítica e filosofia*, Roberto Esposito anota de partida que entende ter preenchido o vazio deixado por Foucault no que se refere à passagem de um poder soberano para um biopoder: a leitura proposta pelo autor, para compreender como a política moderna se constitui como biopolítica, estaria assentada na noção de *Immunitas*. O paradigma imunitário, como o próprio Esposito nomeia, seria a “la chiave interpretativa che sembra sfuggire a Foucault” (ESPOSITO, 2004, 41)<sup>102</sup>.

Buscar no paradigma imunitário uma categoria interpretativa para compreender as alterações de um poder soberano para o biopoder, leva Esposito a um diálogo com o pensamento de Nietzsche. Para o italiano, Nietzsche teria sido o autor que analisou mais a fundo a imunização e sua instalação numa modernidade que troca continuamente de lugar ‘causas’ e ‘efeitos’. Para Esposito, Nietzsche é:

L'autore che piú di ogni altro registra l'esaurimento delle categorie politiche moderne e il conseguente

---

<sup>102</sup> Tradução livre: “chave interpretativa que escapou a Foucault” (ESPOSITO, 2004, 41).



dischiudersi di un nuovo orizzonte di senso (...) Nietzsche non `e soltanto colui che port ail lessico immunitario alla sua piena maturazione, ma anche il primo ad evidenziarne il poedere negativo, la deriva nichilistica che lo spinge in direzione autodissolutiva (ESPOSITO, 2004, 79)<sup>103</sup>.

A leitura que Esposito faz de Nietzsche é bastante significativa porque indica a existência de uma vertente biopolítica presente no seu pensamento político<sup>104</sup> e também indica um suposto caráter crítico de Nietzsche em face da biopolítica. Para Esposito, tanto a leitura impolítica quanto a leitura hiperpolítica de Nietzsche estariam equivocadas<sup>105</sup>, já que as reflexões nietzscheanas revelam uma tonalidade da biopolítica, ainda que ele mesmo nunca tenha usado este termo. Também considera que somente agora, após o trabalho de Foucault e sua leitura acerca do biopoder, esta dimensão de Nietzsche teria ficado mais acessível à compreensão.

Na medida em que essa acusada perspectiva biopolítica estaria vinculada a uma percepção não explícita ou nomeada por Nietzsche do que Esposito chama de paradigma imunitário, precisamos, para compreender quais seriam os elementos biopolíticos do pensamento de Nietzsche, primeiro esquadrihar minimamente o tema da *immunitas*.

Assim como Foucault, o autor de *Bíos* ao tratar de biopolítica, anota a transposição de técnicas médicas e de saúde para o campo da política, o que demarcaria um desvio em relação ao

---

<sup>103</sup> Tradução livre: “o autor que mais que qualquer outro registra o esgotamento das categorias políticas modernas e a conseqüente abertura de um novo horizonte de sentido. (...) Nietzsche não é apenas aquele que leva o léxico imunitário a sua plena maturidade, mas também o primeiro a evidenciar o poder negativo, a vertente niilista que o empurra numa direção autodestrutiva” (ESPOSITO, 2004, 79).

<sup>104</sup> Sobre a leitura da presença de biopolítica em Nietzsche, Vanessa Lemm aponta que: “While it has been widely accepted that Foucault’s notion of sovereign and disciplinary power have their conceptual origin in Nietzsche’s genealogy of morals, the relation between Foucault’s notion of biopolitics and Nietzsche’s political thought has only recently entered the scholarly debate” (LEMM, 2009). Na nota que faz a esta nova interpretação de Nietzsche no debate acadêmico, a autora cita expressamente o trabalho de Roberto Esposito.

<sup>105</sup> E seriam possivelmente os motivos de tantas interpretações contrárias sobre a própria obra de Nietzsche.

seu enfoque moderno usual. O conceito de *immunitas* seria a via interpretativa capaz de mostrar como a política moderna se dá em termos de biopolítica, assim como este conceito serve para melhor esclarecer o sentido mesmo da biopolítica, já que Esposito propõe que a relevância de sua análise não é acompanhada pela obscuridade de suas definições.

No campo médico a imunidade faz referência a uma proteção do organismo vivo, a um impedimento em face de uma doença pela contaminação no corpo do próprio elemento constitutivo da doença. Já no campo político-jurídico trata de uma isenção em face das obrigações ou responsabilidades (ESPOSITO, 2004).

Mas a imunidade pensada por Esposito é uma categoria cuja própria definição já implica o encontro da esfera da vida com aquela do direito. Se vários termos políticos remetem a outros biológicos como corpo, constituição etc. (ESPOSITO, 2004, 41), o que sugere desdobramentos, extensões ou apropriações de uma área para a outra, a noção de imunidade quebraria a distância entre política e vida, não vendo entre eles uma relação ocasional ou incidental, mas contínua e indissociável. Isso porque a *immunitas* não dispõe sua leitura de poder como uma força externa que de fora sujeita a vida e o corpo, mas, diferente disso, propõe que o próprio modo de atuação da vida é conflitual e, portanto, não pode ocorrer à revelia das relações de poder. A imunidade é inteiramente colocada como as formas de proteção da vida em sua inerente relação com o poder. Com isso, analisar a categoria *immunitas* no terreno da biopolítica:

si tratta del carattere intrinseco che stringe I due elementi da cui quest'ultima `e composta. Anziché sovrapposti – o giustapposti – in una forma esterna che sottomette l'uno al dominio dell'altro, nel paradigma immunitario, bios e nomos, vita e politica risultano I due costituenti di un unico, inscindibile,

insieme che assume senso soltanto a partire dal loro rapporto” (ESPOSITO, 2004, 41)<sup>106</sup>.

Assim, a categoria da *immunitas* impede pensar vida ou política de modo apartado, de modo a rejeitar para a reflexão sobre biopolítica um fio condutor político que vê a vida como um objeto dado e exposto às incursões do poder, da mesma maneira em que nega à dimensão da vida a sua existência independente em face das relações de poder.

Por conta dessas considerações, a *immunitas* será entendida como ‘proteção negativa da vida’. Aqui parecemos estar efetivamente em solo nietzscheano. É proteção porque significa penetrar nas relações de poder que se desdobram no interior da própria ocorrência da vida para refratar aquelas que lhes seriam fatais<sup>107</sup>. Mas é negativa porque essa mesma refração que impede a aniquilação da vida é também um impedimento da livre atuação e crescimento de todas suas potências. O que contém protege e ‘castra’<sup>108</sup>. Assim, a própria vida, na sua não condição de outro em relação ao poder, se realiza como um jogo de expansão e

---

<sup>106</sup> Tradução livre: “trata do caráter intrínseco que liga os dois elementos a partir dos quais esta última é composta. Em vez de sobrepostos - ou justapostos – de uma forma externa que submete um ao domínio do outro, no paradigma imunitário, *bíos* e *nómos*, vida e política resultam como os dois constituintes de um único, incindível, mesmo que assume sentido somente a partir de sua relação” (ESPOSITO, 2004, 41).

<sup>107</sup> Posteriormente Foucault irá tocar no coração desse problema ao analisar o racismo, os projetos higienistas e as bases da lógica eugenista. O sentido imunitário não se mostrará no século XX como preservação da vida em geral a qualquer custo, mas em proteger a vida que vale viver. E a vida que vale viver não é o fato da vida, mas formas de vidas; vidas atravessadas por atribuições de valores e moldadas politicamente para sua preservação. Por isso a *immunitas* a um só tempo protege mas contém. Para proteger, é preciso proteger uma forma de vida enquadrada em critérios de validade, por isso não se trata de permitir o livre curso de suas manifestações. Aí reside a noção de ‘proteção negativa’.

<sup>108</sup> Nas palavras de Esposito sobre a proteção negativa da vida: “essa salva, assicura, conserva l’organismo, individuale o collettivo, cui inerisce – ma non in maniera diretta, immediata, frontale; sottoponendolo, al contrario, ad una condizione che contemporaneamente ne nega, o riduce, la potenza espansiva” (ESPOSITO, 2004, 42). Tradução da edição portuguesa: “Ela salva, assegura, conserva o organismo, individual ou coletivo, a que é inerente – mas não de uma maneira directa, imediata, frontal; submetendo-o, pelo contrário, a uma condição que ao mesmo tempo lhe nega, ou reduz, a força expansiva”(ESPOSITO, 2010, 74).

contenção<sup>109</sup>, a *immunitas* é categoria do próprio movimento da vida e quando ela – vida – é tomada como objeto político, isso quer dizer que a prática dessa política da vida é prática imunitária: deve preservá-la pelo expediente de sua contenção.

Para além de sua referência de proteção negativa da vida, a *immunitas* também é analisada em sua relação com a noção de comunidade. No centro de cada um desses conceitos está presente o termo latino *munus*, que pode ser traduzido por “cargo”, “ofício”, “dever”, “graça” ou “dádiva”. Uma vez que *munus* é o termo comum que constitui tanto a noção de comunidade quanto a de imunidade, neste cenário estaria presente, por um lado, o aspecto conhecido das formulações teóricas da política moderna ligadas à concepção de comunidade (a partir do resgate das características tidas como inerentes à vida social) e, por outro lado, implicações referentes às técnicas de imunização, que não apenas problematizam com o ideal comunitário da política moderna, mas, sobretudo, a enviam para o campo da biopolítica.

Nisso Esposito assinala que o movimento da política moderna somente pode ser efetivamente alcançado por via desta análise. Se a *communitas* envolve os termos de um acordo comum e a divisão de “graça” e deveres – elementos estes que compõem muito mais o modo de narrar a política moderna –, sua própria face somente seria revelada diante das operações de privação dos elementos que constituem a *communitas*. Em outros termos, a política moderna não se revela como associação comunitária, na qual os homens dividem, gratuitamente, uma dádiva. Não há gratuidade nas relações sociais (ESPOSITO, 2004): cada homem aceita privar suas liberdades individuais em nome da segurança. Ou seja, para ser imunizado.

---

<sup>109</sup> Para melhor entender isso, é preciso voltar para a noção de Vontade de Potência de Nietzsche. Lembrar que a vontade se exerce independente da direção, o que está em cena é sua expansão, independente se as forças em movimento são reativas e tolhem, ou ativas e criam.

Nesse sentido, o paradigma imunitário aborda uma contradição que é imanente à própria proposta da *communitas*: aquilo que a integra é a divisão e o copertencimento, que valem como uma vantagem em face do não estar associado. Mas, a imunização (como defesa da vida) propiciada pela vida comum é exatamente aquilo que tem o caráter de rejeitar esta mesma vida comum. Em terreno conceitual, rejeita a vida comum na medida em que os valores ditados como fundamentos da vida comum (razão, vontade) não são no plano da efetividade objeto da *immunitas*, que se volta para a defesa e manutenção da mera existência.

Come la pratica medica della vaccinazione nei confronti del corpo individuale, anche l'immunizzazione del corpo politico funziona immettendo al suo interno un frammento della stessa sostanza patogena dalla quale vuole prottergelo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale (ESPOSITO, 2004, 42)<sup>110</sup>.

O paradigma da imunização, assim, trata de observar a manifestação da política moderna em sua contradição interna, que, por um lado, está fundamentada nos laços comunitários e, por outro lado, se sustenta exatamente nos espaços de fuga, de imunização (de proteção individual, de manutenção da vida) a que obriga o comunitário. O sentido mesmo da comunidade e da vida comum não são exercícios em favor do corpo coletivo, mas são formas de buscar no corpo coletivo (e, portanto, contra ele em sua lógica) imunização da vida. Por essa razão, o autor diz que não foi a modernidade que inventou o paradigma imunitário, mas este inventou a modernidade. A modernidade erige a comunidade por uma fórmula antinômica. É a vida, as condições de sua permanência, o motor da política, mas para que esta construção seja viável, a modernidade

---

<sup>110</sup> Tradução da edição portuguesa: “Como a prática médica da vacinação em relação ao corpo individual, também a imunização do corpo político funciona introduzindo no seu interior um fragmento da mesma substância patogênica da qual o quer proteger e que, assim, bloqueia e contraria o seu desenvolvimento natural” (ESPOSITO, 2010, 75).

política deslocou para trás de sua fachada este alvo e o submeteu àquilo que lhe é contrário: a vida comum de um todo político.

Ao tratar dessa contradição da política moderna e interpretá-la à luz do paradigma imunitário que remete à formulação biopolítica entre vida e política, Esposito resgata o pensamento de Nietzsche. Nietzsche interroga incansavelmente a incapacidade de a história encarar sua condição não histórica, de perceber na história da cultura uma formulação de sentido constituída *a posteriori*, usando efeitos no lugar de causas. Nietzsche critica a crença da política moderna de ver no homem social, forjado por práticas cruéis de castração, um homem originariamente social. Também seria este mesmo equivoco transportado para a justificação da ordem política. Ela é alcançada por técnicas de treinamento e amansamento do homem que finalmente vê vantagem em se albergar numa comunidade. Mas a justificativa teórica política e filosófica moderna usa os resultados como fundamentos:

Quando Nietzsche reconhece na origem das coisas não a identidade, a unidade, a pureza de uma essência não contaminada, mas sim a ferida, a multiplicidade, a alteração de qualquer coisa que já não corresponde àquilo que declara ser; quando entrevê, por trás da sucessão ordenada dos acontecimentos, e das redes de significado nas quais parecem configurar-se, o tumulto dos corpos e o proliferar dos erros, a usurpação do sentido e a vertigem da violência; quando, em suma, encontra a dissociação e o contraste no próprio coração da conciliação aparente, coloca um vincado ponto de interrogação sobre toda a forma ordenadora que ao longo dos séculos a sociedade europeia deu a si própria (ESPOSITO, 2010, 119).

A segunda dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche expõe a prática da história da cultura que apaga seus vestígios na operação de colocar os efeitos como causa. Nesse aspecto podemos tomar como exemplo o modo como é trabalhada a noção de castigo. Isso que se afigura como a justa e devida punição

sobre alguém que ‘poderia ter agido de outro modo’, recebe esta justificação legitimante num momento tardio, após decorridos longos processos nos quais o ofendido (que não quer ensinar o infrator) se vinga: quando uma força mais potente subjuga uma menos potente<sup>111</sup>. A vingança é soterrada sob os elementos que tratam do ato como punição legítima. O castigo ganha contornos de reparação e educação, sendo tais elementos usados como fundamento mesmo do castigo desviando sua ocorrência da violenta descarga de força da vingança por uma ofensa.

Nietzsche coloca no cenário justamente os pontos de partida menos dignos (que a história posterior apaga e recobre com a versão racional e de uma vontade geral capaz de ser conduzida à unidade), aquelas práticas de sujeição e de domínio de uns sobre os outros. Para dizer de outro modo, Nietzsche quer reclamar os fundamentos violentos do Estado e dos critérios da vida coletiva. Seu tom de fundo vai evidenciar a tendência da modernidade (e não apenas dela) em separar o racional do animal. Todas as práticas de resposta imediata de uma força sobre a outra (de uma perspectiva do animal homem em embate com outro animal homem), ganham posteriormente um enredo retocado e justificado por

---

<sup>111</sup> Na Genealogia da Moral Nietzsche aborda exatamente essa operação (típica da modernidade e da política moderna) de colocar no início aquilo que vem no fim “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? Ou que o castigo, sendo reparação, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade? – e isto ao ponto de se requerer primeiramente um alto grau de humanização, para que o animal ‘homem’ comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo. O pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve de servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual ‘o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo’, é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga. Durante o mais longo Período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquentes por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em que o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente recompensado...” (NIETZSCHE, GM, II, 4).

categorias racionais: que geralmente apagam todos os traços de animalidade.

Nietzsche questiona a história veiculada pela filosofia política moderna de sujeitos racionais anteriores e exteriores às formas de poder (princípio teórico jusnaturalista do contratualismo). Essa coordenada da política moderna é problemática por diferentes motivos. Primeiro, porque acolhe a ideia de homem apartado da história, com atributos que caracterizam a sua natureza. Segundo, porque essa leitura implica também pensar o homem (seu corpo e sua vida) como alheio às técnicas que sobre ele agem para ‘humanizá-lo’ (ou se preferirmos a linguagem foucaultiana, subjetivá-lo e objetivá-lo).

Na análise de Esposito, Nietzsche teria, a partir destas colocações que desviam das coordenadas da filosofia política moderna, afirmado a vida mesma como relações de poder e esquadrihado o que está em jogo no ‘léxico’ imunitário:

Il primo ad operare con piena consapevolezza tale transito di significato `e Nietzsche. Quando egli trasferisce il fuoco dell'analisi dall'anima al corpo – o meglio assume l'anima come la forma immunitaria che al contempo protegge e imprigiona il corpo, il paradigma in questione acquisisce la sua specifica pregnanza (ESPOSITO, 2004, 43)<sup>112</sup>.

Nessa passagem específica em que Esposito aponta a alma como forma imunitária do corpo no pensamento de Nietzsche, expõe-se aquilo que reiteradamente o pensamento nietzscheano reclama: toda a ordenação da vida produzida por critérios chamados de racionais e conscientes não pode operar senão como efeitos da interpretação fisiopsicológica. A própria noção de

---

<sup>112</sup> Tradução edição portuguesa: “O primeiro a operar com plena consciência esta transição de significado é Nietzsche. Quando ele transfere o foco da análise da alma para o corpo – ou melhor assume a alma como forma imunitária que ao mesmo tempo protege e aprisiona o corpo, o paradigma em questão adquire a sua riqueza específica”. (ESPOSITO, 2010, 75).



‘alma’ ou ‘espírito’, aos quais são concedidos estatutos ontológicos que servem para fundamentar toda atividade, todo pensamento e toda a existência do homem, são na literatura nietzscheana ficções que estão a serviço de uma fixação de sentido para o homem e a natureza. Possivelmente esse aspecto foi tomado para dizer que a alma é a forma imunitária do corpo. Ela protege o corpo na exata medida que a atividade da consciência fixa um ‘eu’ e um papel (um sentido) para esse ‘eu’: operar como sujeito do conhecimento. O corpo, ‘milagre dos milagres’ (NIETZSCHE, Z), como reunião fortuita de forças, sem a construção da unidade da consciência poderia render-se a forças que o levassem à sua dissolução. Mas se a “alma” protege, ela também ‘aprisiona’, como diz Esposito acerca de Nietzsche. Isto porque o corpo, fonte das interpretações que são a atividade da vontade de potência, produz interpretações que se voltam sobre este mesmo corpo e ceifam partes de sua economia pulsional pela estabilização valorativa alcançada por algumas interpretações. Mesmo a reatividade e as práticas decadentes são indícios de atuação de forças.

Mas podemos ainda andar para fora do estrito sentido de alma como unidade racional, autorizados pelo próprio Nietzsche que tanto rejeita esta ficção, e pensar alma como forma de expressar todo o conceito abstrato, toda a roupagem metafísica que induz à estabilização e ontologização do homem posto como sujeito. A alma, neste caso toda a interpretação metafísica usada como critério explicativo do homem, teria a força de abafar e regular a abertura e imprevisibilidade das atuações do corpo. A alma, agora colocada nesta perspectiva *lato sensu*, é forma imunitária do corpo na exata medida em que desfaz seu movimento cego e incessante ao comprimi-lo nas medidas da indentidade e unidade. Em outros termos, o corpo não se perde como uma folha ao vento porque está protegido na arquitetura da alma, sendo que esta proteção é também sua corrupção.

Mas, afinal, ainda que se possa interpretar Nietzsche à luz do paradigma imunitário e que este paradigma seja forma de interrogação que aponta a problematidade da política moderna, no que consiste sua conotação biopolítica e qual seria a vertente biopolítica de Nietzsche?

O paradigma imunitário reclama sua vertente biopolítica ao colher na imunidade o elemento vital. É a vida e não suas formas abstratas, como quer o léxico político moderno, o ponto constitutivo do poder. Poder e vida, como vimos, se autoimplicam. A *immunitas* é atividade mesma da vida em seu funcionamento como poder. Revela sua capacidade de ‘cravar em sua própria carne’ uma ferida para a sua continuidade.

Nietzsche, por sua vez, aponta a fragilidade das concepções políticas modernas e o faz revelando o que Esposito chama de falsidade e da ineficácia de suas proposições (ESPOSITO, 2004). A falsidade se deve ao encobrimento das dinâmicas de forças efetivas que embatem sob as ideias de indivíduo, direitos naturais e Estado. A ineficácia se refere à impossibilidade de a política moderna, apoiada nesses discursos falsificantes, sustentar suas contradições. Sua contradição se revela na atuação do poder sobre a vida e não sobre sujeitos.

O ataque de Nietzsche à filosofia política moderna quer desnudar a politização da vida operada na leitura da vontade de poder, e no devolver seu aspecto de forças que embatem para a dominação. Sua obra desdobra um ataque contínuo às ilusões geradas para encobrir este aspecto da vida como política. Em outros termos, Nietzsche reclama que a história política “oficial” moderna, apoiada em noções como vontade geral (uma unidade da vontade e não vontades de poder em confronto), soberania e contrato, constituem uma fábula que tem como função encobrir a dinâmica do corpo e do poder. Como nos diz Esposito:

A novidade absoluta do texto nietzschiano está na transferência da relação entre Estado e corpo do plano clássico da analogia, ou da metáfora, para o da realidade efectiva: não há política a não ser a dos corpos, sobre os corpos, através dos corpos. Neste sentido bem se pode dizer que a fisiologia - que em Nietzsche nunca está separada da psicologia – seja o próprio material da política (ESPOSITO, 2010, 125).

Mas se já no aspecto da inseparabilidade entre vida e poder conseguimos aventar uma perspectiva biopolítica no pensamento nietzscheano, poderíamos ainda levar adiante esta hipótese mergulhando um pouco mais em suas sutilezas. De acordo com o que já expusemos, a história da cultura é uma história de trabalho sobre o corpo, e esta colocação se reforça na *Genealogia da Moral* quando Nietzsche apresenta a indigesta afirmação de que os Estados de direito são, “do mais alto ponto de vista biológico” (NIETZSCHE, GM, II, 11), estados de exceção. Nessa passagem a atuação de poder do Estado é tratada como exceção, pois reside em restringir a vida na sua visada pelo poder. O modo de restringir essa dinâmica da vida se dá pelo treinamento do corpo a ser sempre o mesmo, de conduzir-se liberando os afetos tomados como justos e lícitos e reprimindo aqueles causadores de injustiça ou ilicitude<sup>113</sup>. Em outras palavras, é exceção para Nietzsche porque o poder do Estado obriga a vida a movimentar-se contra a sua própria lógica de expansão e metamorfose.

As inclinações mutáveis dos afetos e instintos no percurso de potenciamento da vontade são vistas como alvo de treinamento/educação para a um só tempo se tornarem previsíveis (não constantemente mutáveis) e adequados. Nisso Nietzsche percebe com agudeza que a atuação política dos Estados trata da

---

<sup>113</sup> As técnicas de punição e prêmio são em longo prazo eficazes para ensinar o corpo a atuar de acordo com critérios maquiados como justos ou injustos. Não se trata de respeito ao justo ou injusto, mas de resposta alcançada pela interiorização das vantagens e desvantagens de agir de um ou outro modo. A exceção pensada por Nietzsche aponta para a exclusão do livre curso das funções básicas da vida: explorar, ofender, expandir e mudar.

vida e dos corpos e não de sujeitos de uma comunidade política.

Mas há ainda uma sutileza importante. Nas desconcertantes transposições para o campo do humano de termos que se referem ao tratamento das plantas e dos animais das 'menageries', vemos um Nietzsche que percebe o homem como efeito de produções operadas em nível fisiológico. Apesar do desconforto, os termos botânicos e de cultivo de formas não humanas utilizados assumem um relevante operador teórico interpretativo. Eles servem para negar uma face definitiva ao homem que está em contínuo vir-a-ser (sua economia pulsional é constante movimento e jogo conflitual).

Essa condição mesma de continuada mutação inscrita como forma de exercício da vida do homem, desse 'animal não estabilizado', mostra que a política é política da vida não apenas porque queira moldar e estabilizar os afetos, mas também e especialmente porque a política se apropria dessa condição da vida de mutação para regê-la, para orientá-la. Aí está a fundição mais elementar da prática política com a vida, pois a política penetra na própria lógica de funcionamento da vida e encontra aí o objeto de sua atuação. Podemos dizer que Nietzsche percebe que a política moderna se alimenta da intrínseca relação entre a vida e o poder e não é capaz de funcionar fora do seu registro, simplesmente não há um registro de poder que já não seja imediatamente o da própria vida na movimentação dos corpos. Se, por um lado, os efeitos políticos do Estado são a exceção, uma vez que penetrar na dinâmica da vida é conduzi-la contra essa mesma dinâmica, por outro lado, o exercício de potenciamento que tipifica a realização da vida (não como fundamento fixo, mas como fluxo) oferta a condição de existência e funcionamento da política em seu molde moderno.

Mas esse molde biopolítico apresenta uma face inquietante. Perceber que a vida e o corpo são constantes vir-a-ser e que isto é motor e objeto de ordenação, implica perceber também que as direções que podem ser forjadas não são mensuráveis. Segundo Esposito:

A questão colocada por Nietzsche, que põe em causa uma coisa cujo extraordinário alcance e cujos efeitos ambivalentes só hoje estamos em condições de perceber. Trata-se da ideia de que a espécie humana não nos foi dada de uma vez para sempre, mas é susceptível, para bem e para mal, de ser plasmada em formas de que ainda não temos uma noção exacta mas que, seja como for, constituem para nós um tremendo risco e um desafio irrenunciável (ESPOSITO, 2010, 124).

Por fim, se queremos observar em Nietzsche uma possível vertente biopolítica, ela não pode ser pensada em termos uniformes em face da formulada por Foucault. Para Nietzsche, não se trata da vida como alvo do poder, a *bios* nietzscheana não é tomada pelo poder, ela é a própria atividade do poder. Nietzsche não abandona o corpo para ingressar na semântica da vida, ou melhor, corpo e vida não são pensados de modo apartado. O corpo permanece como o ponto de encontro das relações de força que em sua atividade é a vida. A dimensão de controle da vida e do homem, pelo labor e arquitetura sobre o corpo, é bastante nítido em Nietzsche.

O projeto político moderno, niilista, de negação da vida, é um projeto de rejeição da vida na rejeição da variadas potências do corpo e opera pela instauração de um tipo de vida ideal alcançável mediante programação e treinamento do corpóreo. Mas é também um projeto de manutenção da vida. O homem como animal de rebanho, esse homem homogeneizado e contido (corpo social), resulta não apenas de uma interpretação moral doente, mas das práticas de adestramento biológico. Quer dizer que o rebanho é ao mesmo tempo rejeição da dinâmica livre da vida e garantia de sua continuidade.

### **3. FOUCAULT E O NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA: DA DISCIPLINA DO CORPO À REGULAÇÃO DO VIVENTE**

O tema do poder é conhecidamente um tema central do pensamento de Michel Foucault, pelo menos a partir da década de 1970. Mas sua analítica do poder é significativamente frutuosa pelos seus desvios provocados. O próprio Foucault traz dois alertas para que não haja confusão acerca de sua empreitada. Primeiro ele expõe que não teve como objetivo analisar o poder e sim, as relações de poder. Não é o conceito de poder ou uma teoria do poder o que podemos encontrar em seu pensamento, mas uma genealogia do poder. E com a proposta genealógica, isto é, essa busca de compreensão não sobre o que é o poder, mas sobre sua atividade, seus efeitos concretos e as condições que amparam sua atuação, podemos tocar no segundo alerta expresso na sua afirmação de que “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema central de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, 232).

E quando é o sujeito declarado como seu objeto central, esse sujeito é considerado como imanente e produto do poder. Isso quer dizer que o sujeito não é acolhido como ontologicamente existente, mas pensado em termos de construção elaborada por discursos do saber e práticas de poder. O percurso genealógico é o paciente trabalho de colheita das condições de possibilidade do sujeito viabilizadas por técnicas e estratégias de poder. É nessa dimensão, ou seja, é por este campo de problemas que a temática do poder se desenha na filosofia foucaultiana.

A isso se segue que o pensamento acerca das relações de poder irá revelar uma leitura da diferença em relação ao clássico poder soberano (FONSECA, 2002b, 2004). O caráter do poder normalizador pronunciado por Foucault, seja em sua forma disciplinar ou biopolítica, não se coordena nem pelo poder legítimo e soberano do Estado e nem pelo sujeito de direito. Os micropoderes disciplinares pensam o poder que incide sobre os corpos individuais nas instituições de sequestro (FONSECA, 2002a); e a biopolítica

regula a existência biológica do homem-espécie.

Ainda que sejam formas diferentes de poder os pensados, esta mencionada diversidade em face da soberania não importa numa ausência completa de conciliação. O poder soberano pode carregar o Biopoder, veiculando disciplina (FONSECA, 2002b) e sendo agente de práticas biopolíticas.

Mesmo que essas considerações iniciais se disponham a minimamente localizar o cunho da analítica do poder foucaultiana, nossa intenção será a de questionar a forma específica da biopolítica apresentada inicialmente nas conferências sobre a medicina social e em textos e cursos de 1976.

Antes de pensar a relação entre biopolítica e direito, o que atualmente não é exatamente uma novidade<sup>114</sup>, queremos propor que o conceito de biopolítica é ainda bastante obscuro no que diz respeito ao corpo. Sugerimos que existem dois caminhos mais comuns tomados para refletir biopolítica e corpo. Um primeiro que simplesmente repete a fórmula de que o objeto da biopolítica é a população, logo o homem-espécie e não o homem-corpo. Neste primeiro caminho está embutido, se não para todos que o trilham, pelo menos para a maioria, o apagamento do corpo. O outro caminho, também bastante usual na bibliografia sobre a biopolítica, vai intercambiar os termos vida, vivente e corpo no horizonte do que é regulado.

Para refletir sobre este nó da relação entre biopolítica e corpo, que na nossa compreensão constitui um *chiaroscuro*, três conjuntos de análises serão desenvolvidos. Um primeiro que busca pensar qual seria a consideração de corpo para

---

<sup>114</sup> Podemos lembrar a importante pesquisa de Giorgio Agamben, no seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Nesta obra o autor faz ligações entre biopolítica e soberania, vindo mesmo a apontar que a compreensão do poder soberano em seus problemas mais íntimos depende da percepção de que é a mera vida (*zoé*) e não a vida qualificada (*bíos*) o seu fundamento. A capacidade de sopesar adequadamente as questões mais fundamentais e problemáticas do poder soberano desde o século XX está embasada nesta decifração de seu cunho biopolítico. Após Agamben, atualmente temos as pesquisas de Roberto Esposito (ESPOSITO, 2004), que, como vimos, calcula que o horizonte mais problemático da política moderna reside em sua contradição entre a face da soberania confessada e a outra biopolítica inconfessada.

Foucault ou, quais seriam, no caso de variações. O segundo conjunto ao mesmo tempo em que apresenta o conceito de biopolítica pergunta quais as modificações que este conceito operaria na leitura de corpo e se o corpo seria a partir de então desconsiderado. Por fim, o último conjunto recoloca a pergunta sobre o lugar do corpo para a noção de biopolítica, considerando os deslocamentos e as complexificações das suas considerações nos anos de 1977 a 1979. Ainda neste último grupo de análise, que passa pelos contextos da biopolítica liberal e neoliberal, buscamos mostrar que o corpo não é definitivamente apagado e também se constitui como objeto de regulação.

### **3.1 Corpo e poder.**

As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a sintaxe. (FOUCAULT, 1992, 8)

Partimos daquilo que é mais conhecido: Foucault não fornece um estatuto para o corpo. Diferente de Nietzsche, este autor não volta a sua atenção para os processos corporais. Pelo contrário, seu olhar se ocupa em analisar, colher e descrever os discursos que falam e as práticas que atuam sobre o corpo. Nesse sentido, é um desvio em relação a Nietzsche. Um desvio que não pretende dizer o corpo, mas tomar de assalto as formas de enunciação e as técnicas de poder que afetam e desenharam o corpo. Desvio que já opera no espaço aberto pelo desvio anterior operado pela filosofia da vontade, que rejeita uma razão soberana e vê no corpo uma centralidade, um ponto de inflexão rico e complexo para o olhar<sup>115</sup>. Assim, seu pensamento também vai se ocupar do corpo,

---

<sup>115</sup> Exatamente essa rejeição de uma razão capaz de encontrar o fundamento sólidos dos acontecimentos e das coisas justifica a empreitada genealógica de Foucault. Sua genealogia do poder se exercita como uma genealogia da subjetividade e percebe no corpo a centralidade dessas relações.



aceitar que é ali, neste espaço preciso do corpo, o ponto de encontro de um debate filosófico, o ponto que analisado revela estratégias de produção de sentido e construção de subjetividade. Mas Foucault não encontra as produções de sentido nos processos e nas potências interpretativas imanentes ao corpo e sim, nos processos e mecanismos que tomam e atuam sobre o corpo.

Esses aspectos bastante conhecidos do trabalho de Foucault merecem atenção na medida em que se não indicam uma proposição sobre o corpo, exatamente essa recusa na demarcação do corpo em sua filosofia que rejeita qualquer posição fundacionista (ORTEGA, 2014) pode fornecer alguns sinais para investigar a leitura deste objeto no pensamento foucaultiano.

O primeiro ponto que nos parece relevante trata de seu deslocamento em relação a Nietzsche no que se refere ao corpo. Não para pensar Foucault sob o prisma do pensamento nietzscheano, mas para buscar compreender qual a possível leitura de corpo em Foucault. Se a análise do corpo tem um papel central na sua obra, esta importância não é acompanhada de uma clareza sobre este mesmo objeto. Somada a essa ausência de transparência sobre o corpo, também a bibliografia ocupada em discutir o trabalho de Foucault conta com uma contribuição tímida sobre qual seria a dimensão do corpo em seu pensamento.

Ainda que se reconheça, e o próprio Foucault tenha em diversas ocasiões explicitado seu débito para com Nietzsche e a influência deste último em seu percurso, a proximidade entre esses autores – que a um só tempo não pode reduzir os caminhos foucaultinaos a um mero desdobramento do pensamento de Nietzsche –, também não autoriza em relação à análise e o papel específico do corpo em suas obras deixar de perceber entre eles diferenças pontuais decisivas.

Tais diferenças se espelham na bibliografia acerca desses autores. Enquanto comentadores de Nietzsche se

esforçam por discutir suas reflexões sobre o corpo, não é o mesmo que ocorre nas análises da obra de Foucault. Os comentários sobre o pensamento de Foucault se reservam em grande medida a explorar o poder que incide no corpo. Mesmo que o termo corpo possa ser encontrado nas mais variadas obras, em especial as que tratam de anátomo-política e sua última fase, não se pode dizer que Foucault tenha efetivamente postulado um lugar para debater uma noção de corpo, e isso possivelmente para evitar estabelecer qualquer conotação de naturalidade ou existência do corpo independente de sua constituição pelo saber-poder. Mas justamente essa rejeição de pensar os processos corporais afastam Foucault de Nietzsche num dos aspectos mais fundamentais da obra deste último. Segundo Stefano Berni:

Foucault non ha seguito fino in fondo il pensiero di Nietzsche soprattutto per quanto concerne la concezione del corpo, non soltanto tradendolo così filosoficamente sull'aspetto forse più rilevante della sua opera, ma rischiando con questo di aprire delle contraddizioni fondamentali difficilmente risolvibili e che ci riguardano da vicino come uomini del presente (BERNI, 2005, 188)<sup>116</sup>.

Aquilo que Foucault não teria levado às últimas consequências seria a importância específica concedida por Nietzsche aos instintos, à economia pulsional do corpo e sua noção de vontade de potência. Embora Foucault tenha reconhecido a fundamental importância da genealogia no texto *Nietzsche a genealogia e a história*, e a tenha utilizado como metodologia já no *Vigiar e Punir*, o ponto de toque da genealogia nietzscheana entre conhecimento, verdade e instinto acabou sendo deixado de lado por Foucault. Os aspectos da genealogia tomados por Foucault se referem em especial aos problemas de crença num momento

---

<sup>116</sup> Tradução livre: "Foucault não seguiu até o fim o pensamento de Nietzsche sobretudo no que concerne a concepção de corpo, não apenas traindo-o assim filosoficamente sobre o aspecto talvez mais relevante de sua obra, mas arriscando com isso de abrir contradições fundamentais dificilmente resolvíveis e que nos concernem como homens do presente" (BERNI, 2005, 188).

originário, situando a verdade não como um ponto real e fixo mas como construída historicamente por relações de força e poder em constante combate <sup>117</sup>. A genealogia foucaultiana percorre os caminhos dos jogos de verdade constituídos em suas condições de interpretações que se fizeram valer por imposição e pelo apagamento dos rastros desses jogos e dessas violências. Mas em Nietzsche existe um fio que procura conectar a produção do conhecimento (e as verdades a partir daí estabelecidas) aos instintos <sup>118</sup>. Conhecimento que em Nietzsche é analisado como resultado do jogo e embate dos instintos presentes na dimensão corpórea. Conhecimento como uma produção ligada aos movimentos de forças e instintos que depois se volta sobre eles e ao corpo para domesticá-los. Para Nietzsche, o conhecimento se configura a partir das relações de força presentes no corpo para apoderar-se e controlar o corpo. Para operar como antinatureza. Trata da dimensão da Vontade de potência como interpretação e assimilação.

Nesse sentido, em Nietzsche, pela noção de vontade de potência e suas conexões com o conhecimento (como um dos produtos dessa vontade), o poder e o conhecimento não são apenas mecanismos externos que investem os corpos. Há uma rica dinâmica tanto das forças quanto do conhecimento desde o interior do corpo, sustentando a condição de permanência do corpo como uma unidade-plural, mas também dinâmica que se desenrola no exterior do

---

<sup>117</sup> Ao explicar a genealogia e como ela refuta a pesquisa de origem, Foucault nos diz que: "Procurar uma tal origem é tentar reencontrar 'o que era imediatamente', o 'aquilo mesmo' de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por accidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente': não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas" (FOUCAULT, 1979, 17/18). Ainda: "a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo" (FOUCAULT, 1979, 21).

<sup>118</sup> Já vimos que a fisiologia nietzscheana considera todo processo corporal um processo interpretativo e de apropriação pela interpretação. Nesse sentido, conhecimento e corpo (como ambiente da economia pulsional) não podem ser desagregados.

corpo, quando essa mesma vontade e os conhecimentos a seu serviço atuam na intenção de domesticar os processos corporais.

Já para Foucault, embora o conhecimento seja, pela leitura genealógica, dispositivos que inventam e emolduram o corpo, ele não liga o conhecimento aos instintos. Nessa formulação foucaultiana o corpo é desativado de sua condição agente e passa a *ser locus* sobre o qual incidem as técnicas de poder. A dimensão de externalidade do poder em relação ao corpo, que se move e atua sobre os corpos resulta desta leitura. Já aquela dimensão nietzscheana de potência, das forças que emanam do corpo e se voltam para sobre ele incidir, perde terreno. Ainda Segundo Berni:

Tuttavia, concependo le relazioni di forza, non piú all'interno dell'individuo ma tra individui, Foucault delinea un concetto di potere (*pouvoir*) assai diverso dall'idea di potenza-forza (*Macht*) nietzscheana. Foucault segue il discorso nietzscheano ma con uno spostamento semantico e contestuale decisivo. Mentre Nietzsche conduce un ragionamento sulla forza e sulla potenza intesa come principio agente nel e sul corpo, Foucault interpreta la forza come funzione tra individui socialmente e politicamente annodati. Il potere `e una specie di forza 'reativa', che ha una provenienza e un'origine al di fuori del corpo. Egli non riconosce le forze 'attive' (BERNI, 2005, 200)<sup>119</sup>.

Ao considerar o poder como aquilo que atua sobre o corpo, que 'in-forma' este corpo e constitui historicamente suas formas de subjetividade (que portanto não são originárias), o poder nesta ótica é colocado como extrínseco ao corpo.

Nisso Foucault não elabora qualquer filosofia vitalista, não busca nenhuma realidade originária do corpo que possa

---

<sup>119</sup> Tradução livre: "Todavia, concebendo as relações de força não mais ao interno do indivíduo, mas entre indivíduos, Foucault delinea um conceito de poder (*Pouvoir*) bastante diverso da ideia de potência-força (*Macht*) nietzscheana. Foucault segue o discurso nietzscheano mas com um deslocamento semântico e contestual decisivo. Enquanto Nietzsche conduz um raciocínio sobre a força e sobre a potência entendida como princípio agente no corpo e sobre o corpo, Foucault interpreta a força como uma função entre indivíduos social e politicamente ligados. O poder é uma espécie de força 'reativa' que tem uma proveniência e uma origem fora do corpo. Ele não reconhece as forças 'ativas'"(BERNI, 2005, 200).

ser descortinada e exista previamente ou independentemente dos discursos e práticas que o investem. É nesse contexto que ele remete para a dimensão da história as reiteradas formulações de diferentes estruturas de saber e inscreve também na história as variadas práticas de poder que não são analisadas como expressões de potências dos indivíduos, mas buscadas em seus mecanismos de validade, suas facetas e suas regras. Alcançar o corpo exige voltar-se para fora do corpo e analisar tanto as regras do saber quanto as técnicas de poder que desenham o corpo como seus efeitos.

O próprio Foucault deixa bem claro essas dimensões externas ao corpo como o fio de seu questionamento e visibilidade. Sua busca não quer simplesmente repor as formas usuais de a história abordar o corpo, mas indicar que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1987, 28). Com isso Foucault não apenas requer atenção para esta dimensão do poder que vem a atuar sobre o corpo para produzir suas formas de manifestação, como este é também seu modo de negar um saber ‘neutro’ sobre o corpo desvinculado do poder<sup>120</sup>. Se o corpo é posto a dar ‘respostas’ e ‘funcionar’ a partir da incidência de poder que sobre ele recai, também o saber aí está envolvido. O saber pode ser constituído e também constitui (no sentido de apoiar e fundamentar) os poderes que se dirigem ao corpo, o que “quer dizer que pode haver um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar de

---

<sup>120</sup> Sobre essa idealizada separação entre saber e poder Foucault nos diz que: “seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses (...) Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, 29/30).

tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 1987, 28).

Essas tecnologias políticas do corpo são colocadas especialmente como o que deve ser analisado para tratar da crucial questão da subjetividade e verdade, mas também servem para sinalizar como o corpo é considerado por Foucault. Sem os discursos que pretendem enunciar o corpo e sem as normas e práticas que o regulam, não parece haver lugar para o corpo. Já que são estes os campos por meio dos quais ele realiza a sua existência, saber e poder passam a operadores interpretativos e fabricantes do corpo, portanto é para eles e suas condições de operação que se dirige o olhar.

Ao que parece, na filosofia foucaultiana o corpo não se constitui como uma entidade concreta passível de observação que o desvincule dos contextos por meio dos quais ele figura e age. Tais contextos de saber e poder são os esquemas a partir dos quais o corpo é possível, não como ‘este corpo que me pertence’ ou ‘este corpo que se move, age e fala’, partindo dele próprio tais princípios. O corpo não recebe o estatuto de um ‘próprio’, mas daquilo que é atuante pelas injunções que o colocam a falar, agir e se mover das maneiras específicas que o faz. A passagem que Foucault usa no *Vigiar e punir* para expor a ‘figura ideal do soldado’ ilustra bem isto:

O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho; seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas – essencialmente lutando – as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra (FOUCAULT, 1987, 125).

Embora esse trecho esteja ocupado em expor o poder disciplinar e as formas de adestramento e docilização dos corpos, ele também serve para mostrar a condição do corpo não como uma realidade material dada, mas como efeito material, como

produto da técnica. Em diversos momentos Foucault se refere à materialidade do poder; nisto não é o corpo constituído de uma originária materialidade e composição, mas ‘investido’ pelo poder que nele se põe em prática e tem seus efeitos materiais justamente moldando no detalhe as performances do corpo como o trabalho, os gestos e a postura, por exemplo. Também sobre isso Foucault vai dizer que:

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio (FOUCAULT, 1979, 146)<sup>121</sup>.

Se a preocupação de Foucault, em especial em seus textos dos anos 70, estava em buscar as relações entre saber, poder e corpo, é preciso compreender que tanto saber quanto poder parecem externos ao corpo e chegam ao corpo exatamente quando este resulta daqueles. O corpo é esquadrihado pelas experiências do saber-poder. Isso em parte pode ser percebido quando o poder é pensado como conjunto de práticas que devem ser analisadas em suas formas e regras de funcionamento. São as relações sociais e institucionais nos seus critérios e engrenagens de operação a

---

<sup>121</sup> Nessa mesma entrevista *Poder-corpo* incluída na *Microfísica do poder*, Foucault irá tratar da colocação do corpo como o que aparece no processo político da modernidade e nega que nas sociedades burguesas e capitalistas o corpo tenha sido esquecido, já que esta mesma sociedade apostou num investimento constante sobre o mesmo. Ao responder no que seu pensamento diferia das interpretações atuais, diz que: “Acho que eu me distingo tanto da perspectiva marxista quanto da para-marxista. Quanto à primeira, eu não sou dos que tentam delimitar os efeitos do poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar” (FOUCAULT, 1979, 148). Se nesta resposta aparece a negação de uma subjetividade que não seja resultante das operações sobre o corpo que objetivam e subjetivam o homem, também aparece além desta rejeição a do corpo como matéria que possa ter uma forma sem o esquema (tecnologias políticas do corpo) que o produz e in-forma de uma certa maneira.

gerarem, por força da verdade que se crê veicularem, as manifestações de poder que produzem os sujeitos e seus corpos.

Sobre essa colocação do poder não como forças intrínsecas ao corpo que atuam internamente, mas como poder produtivo, Dreyfus e Rabinow dizem que:

Uma diferença importante entre Nietzsche e Foucault é que sempre que Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em táticas de atores individuais, Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda motivação psicológica não como a fonte, mas como o resultado de estratégias sem estrategistas (DREYFUS; RABINOW, 1995, 121).

Que homem ou isso que os autores chamam de atores individuais não impliquem, no pensamento de Nietzsche, qualquer noção de sujeito fixo e naturalmente existente, merece outro debate. A mesma percepção de Foucault do sujeito como um artifício ou ficção constituído e não constituinte já estava em Nietzsche. Mas Foucault carrega sua rejeição também na desconsideração de qualquer psicologia que não seja efeito e se desprende com isso da fisiopsicologia nietzscheana<sup>122</sup>. Nesse sentido, não apenas as motivações dos agentes mas também seus corpos, como atuam, suas posturas, seus gestos e o que deles é inteligível decorre de produção<sup>123</sup>.

Com isso um outro aspecto bastante relevante do pensamento sobre o corpo de Foucault aparece. Trata-se de sua percepção construtivista de corpo. As facetas do corpo são tornadas possíveis pelas proposições que acerca dele o saber explicita, assim como o modo de ser do corpo, seu funcionamento no tempo e espaço

---

<sup>122</sup> Axel Honneth nota este desprendimento de Foucault em relação a fisiopsicologia, muito embora não se dirija a esta noção em Nietzsche. Para Honneth o trabalho de Foucault no que concerne a disciplina orientou-se pela história física da construção dos movimentos e gestos dos corpos e deixou de lado a história psicológica e afetiva do controle disciplinar (HONNETH, 1993).

<sup>123</sup> Mas ao destituir do corpo condições próprias de potência e afirmar que toda atuação de poder encontrar resistência, Foucault reabre a questão sobre a condição ativa e remete para o plano da ética, das técnicas de si, a discussão sobre resistência e subjetividade.



resulta de uma educação efetuada por técnicas de poder.

A tese construtivista confirma que em Foucault não aparece qualquer dimensão de um corpo natural e sim, o corpo como resultado e ponto de encontro de regimes de discursos, poderes produtivos e relações jurídicas. Sua arqueologia e em especial sua genealogia delineiam essa concepção 'construtivista' de corpo <sup>124</sup>, como ressalta Francisco Ortega:

The body is described as infinitely pliable in the hands of power. The object of discipline is the creation of 'docile bodies', which are offered as 'natural bodies' to analysis and manipulation. The individual and his soul are produced by disciplinary operations on the body, which is itself socially constructed (ORTEGA, 2014, posição 371 de 5976)<sup>125</sup>.

A posição construtivista de Foucault demarca não apenas sua recusa numa abordagem psicológica, como medida de afastar-se do sujeito da consciência, como também coloca o corpo em relação com as tecnologias de sua produção. Colocar em questão

---

<sup>124</sup> Em relação à leitura 'construtivista' de corpo em Michel Foucault, Judith Butler no texto *Foucault and the paradox of bodily inscriptions*, começa apontando que: "the position that the body is constructed is one that is surely, if not immediately, associated with Michel Foucault". Tradução livre: "a posição de que o corpo é construído é uma que é certamente, se não imediatamente, associada a Michel Foucault" (BUTLER, 1989, 601). Neste texto esta constatação inicial serve para questionar se Foucault, mesmo em sua leitura de um corpo construído, não estaria supondo um corpo pré-existente que se oferece à construção. Isso porque, Segundo Butler, a referência a um poder que 'investe' os corpos suporia um corpo previamente existente a este investimento. Já Francisco Ortega combate com esta leitura uma vez que encontra nas formulações genealógicas da década de 1970 de Foucault uma compreensão construtivista de corpo em sua rejeição de qualquer posição fundacionista. Para Ortega as análises construtivistas sobre o corpo de Foucault situam-se como umas das precursoras de outras leituras mais ou menos radicais na afirmação do corpo como construído: "Foucault formulates his constructionist approach to the body in the 1970s, in connection with what is known as the genealogy of power, and it is through this notion that it has inspired more or less radical formas of constructionism". Tradução livre: "Foucault formula sua abordagem construtivista de corpo no anos 70, em conexão com o que se conhece como genealogia do poder e é através dessa noção que formas mais ou menos radicais de construtivismo foram inspiradas" (ORTEGA, 2014, posição 361 de 5976).

<sup>125</sup> Tradução livre: "O corpo é descrito como infinitamente maleável nas mãos do poder. O objeto de disciplina é a criação de "corpos dóceis", que são oferecidos como "corpos naturais" para a análise e manipulação. O indivíduo e sua alma são produzidos por operações disciplinares sobre o corpo, que é a própria construção social" (ORTEGA, 2014, posição 371 de 5976).

o homem não implica para o autor uma empreitada de busca de qualquer fundamento originário, mas trata sim de compreender sua condição de criado e, portanto, de investigar as mecânicas dos processos produtivos. A genealogia do sujeito da década de 1970 anda lado a lado com a análise das técnicas de poder sobre o corpo e o próprio Foucault identifica na *História da sexualidade I* duas estradas das tecnologias políticas sobre o corpo: aquela centrada no *corpo máquina* desenvolvida a partir do século XVII e outra, por volta da metade do século XVIII, centrada no *corpo-espécie* (FOUCAULT, 1988).

Se a genealogia se volta para as relações entre subjetividade e verdade e para tal empreitada percebe o corpo como objeto fundamental dessa relação, isso quer dizer que o investimento sobre o corpo, as técnicas de sua produção remetem à própria elaboração e aparição do sujeito. Mas isso não significa que a noção de corpo em Foucault seja pacífica.

E essa ambiguidade da noção de corpo não toca apenas a passagem do corpo visto em ‘detalhe’ para o corpo-espécie ligado à população. Antes desta ambiguidade, que só pode ser resolvida pela análise da biopolítica, temos uma outra que precisa ser considerada. Isso quer dizer que o corpo-máquina, o corpo individual das disciplinas precisa ser compreendido, antes que possamos pensar se o corpo no plano da biopolítica das populações permanece na mesma leitura interpretativa ou não.

Ao perceber que Foucault, diferente de Nietzsche, não trata da economia pulsional imanente ao corpo, o poder seria aquilo de externo que sobre ele incide. Depois, ao tratar das tecnologias do corpo como as configurações que o investem, tais tecnologias são colocadas como produtoras do corpo.

Ainda que ambas proposições pareçam coincidir quanto a uma rejeição de qualquer ontologia do corpo, no primeiro caso, por negar um relevo próprio ao corpo das potências e dos

instintos, e no segundo caso, por estabelecer o privilégio do incorpóreo e das tecnologias produtivas; estas proposições assumem diferentes posições construtivistas sobre o corpo.

Supor a externalidade do poder em relação ao corpo e tratar de um poder que investe o corpo, remete também a um corpo previamente existente sobre o qual tal poder possa se aplicar. Como aponta Judith Butler: “At times it appears that for Foucault the body has a materiality that is ontologically distinct from the power relations that take that body as a site of investments” (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134)<sup>126</sup>.

Se o poder tomado como externo ao corpo o investe e com isso é possível interpretar que Foucault teria concedido ao corpo uma qualquer dimensão material – ainda que destituída de funcionamento próprio e natural -, a construção seria sobre esta materialidade e, portanto, estaria limitada a operar em termos históricos e culturais. Quer dizer que a operação de construção é destacada da materialidade do corpo e, assim, a construção ocorreria histórica e culturalmente sobre a materialidade existente. O corpo, neste caso, ele mesmo, estaria excluído da construção, seria o ponto de referência a partir do qual a construção opera<sup>127</sup>. Em termos resumidos, essa forma específica de construtivismo suporia uma realidade material irreduzível do corpo entendendo que a construção ocorreria sobre esta materialidade e a partir desta materialidade.

Outra é a situação da construção considerada em termos mais radicais e que não supõe uma materialidade

---

<sup>126</sup> Tradução livre: “Às vezes parece que para Foucault o corpo tem uma materialidade que é ontologicamente distinta das relações de poder que tomam o corpo como um local mínimo de investimentos” (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134).

<sup>127</sup> Sobre essa leitura do corpo como uma existência irreduzível sobre a qual trabalham os processos construtivos, Judith Butler, no livro *Bodies that Matter*, questiona se exatamente esta interpretação não estaria amarrando a ideia de construção a um mínimo sobre o qual ela atue, como se a noção mesma de construção fosse incompatível com a rejeição de uma materialidade primeira e dada. Seu questionamento se expande para investigar o quanto as teorias construtivistas supõe uma ‘cenografia’ e uma ‘topologia’ para a construção (BUTLER, 2011).

irredutível do corpo. Neste caso o corpo é situado como efeito do poder, o alvo de Foucault não seria o corpo, mas isso que é incorpóreo, quer dizer, o conjunto de técnicas que assujeitam o corpo (CUTRO, 2004). O corpo, assim, é desmaterializado, ele é considerado não como uma materialidade prévia sobre a qual os significados devem referir e as práticas investir, mas, de modo diverso, o próprio corpo somente se realiza na sua conjunção com os signos que o sinalizam e o colocam em visibilidade. Neste caso, podemos lembrar que no texto *Nietzsche, a genealogia e a história* Foucault nos diz que “rien en l’homme – pas même son corps – n’est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1015)<sup>128</sup>.

Sobre essas duas diferentes leituras construtivistas, Francisco Ortega as distingue apontando uma como construtivismo epistemológico e a outra como a versão forte de construtivismo (ORTEGA, 2014). No construtivismo epistemológico, que Ortega entende como uma posição agnóstica, o corpo é colocado como objeto epistêmico e nessa condição é tratado pelos contextos particulares nos quais se insere e por meio dos quais seus significados são constituídos. Tais contextos remetem às análises históricas, sociológicas, antropológicas e culturais como ambientação construtiva da ideia que se faz sobre o corpo. Não existe nenhum acesso natural ao corpo, mas apenas sua visibilidade pela via destas análises.

O problema dessa forma de construtivismo estaria em não demarcar adequadamente a diferença entre as dimensões epistemológica e ontológica do objeto epistêmico. Para tratar disso Ortega retoma Ian Hacking que alega existir nas considerações sobre a construção de algo, uma confusão entre a

---

<sup>128</sup> Tradução livre: “Nada no homem – nem mesmo seu corpo – é fixo suficiente para servir de base ao conhecimento de si e dos outros” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1015).

coisa e a ideia da coisa (HACKING, 2001)<sup>129</sup>.

Thus, an important distinction to be made in discussions about the body as constructed is that between epistemological postulates and ontological (...) in other words, between our access to a certain reality and the mode of existence of that reality itself. According to epistemological constructionism, there is no 'natural' access to the body, no knowledge of the body independently of historically relative discursive and social practices. This is an agnostic position, which refuses to make universal claims about human corporeality (ORTEGA, 2014, posição 400 de 5976)<sup>130</sup>.

A outra forma de construtivismo – a versão forte – defende a tese de que não há uma materialidade dada ou irreduzível do corpo préexistente às operações de construção. Tal linha construtivista estabelece uma ontologia negativa (ORTEGA, 2014) e tem a vantagem de enfrentar a confusão entre coisa e ideia, já que

---

<sup>129</sup> Nas palavras de Hacking: "The distinction between objects and ideas is vague but should by now be easy enough, even if there are many subdistinctions of some subtlety. Yet this basic distinction conceals a very difficult issue. The trouble is that ideas often interact with states, conditions, behavior, actions, and individuals. Recall Philippe Aries well-known *Centuries of Childhood*. In the wake of that book, childhood has been called a social construct. Some people mean that the idea of childhood (and all that implies) has been constructed. Others mean that a certain state of person, or even a period in the life of human beings, an actual span of time, has been constructed. Some thinkers may even mean that children, as they exist today, are constructed. States, conditions, stages of development, and children themselves are worldly objects, not ideas". Tradução livre: "A distinção entre objetos e ideia é vaga, mas já deveria estar fácil o suficiente, mesmo se houver muitas subdistinções de alguma sutileza. No entanto, esta distinção básica esconde uma questão muito difícil. O problema é que as ideias muitas vezes interagem com os estados, as condições, os comportamentos, as ações e os indivíduos. Lembre-se do bem conhecido Séculos de Infância de Philippe Áries. Na esteira desse livro, a infância tem sido chamada de uma construção social. Algumas pessoas querem dizer que a ideia de infância (e tudo o que implica) foi construída. Para outros significa que um determinado estado de uma pessoa ou mesmo de um período na vida de um ser humano, um período de tempo real, foi construído. Alguns pensadores podem mesmo significar que as crianças, como eles existem hoje, são construídas. Estados, condições, estágios de desenvolvimento, e as próprias crianças são objetos mundanos, e não ideias (HACKING, 2001, 102).

<sup>130</sup> Tradução livre: "Assim, uma distinção importante a ser feita em discussões sobre o corpo como construído é entre postulados epistemológicos e ontológicos (...) em outras palavras, entre o nosso acesso a uma determinada realidade e o modo de existência da própria realidade. De acordo com o construtivismo epistemológico, não há acesso "natural" para o corpo, não há nenhum conhecimento do corpo de forma independente das práticas discursivas e sociais historicamente a ele relativos. Esta é uma posição agnóstica, que se recusa a fazer afirmações universais sobre corporeidade humana" (ORTEGA, 2014, posição 400 de 5976).

não atende a este dualismo entre fatos e proposições. Para esta corrente <sup>131</sup>, não há materialidade desvinculada dos processos construtivos, que são a exata condição pela qual a materialidade se faz perceber.

In contrast, the strong version of constructionism does conflate epistemological and ontological matters. It postulates a negative ontology, according to which the body and materiality do not exist as such, but are social constructions and discursive effects (ORTEGA, 2014, posição 406 de 5976) <sup>132</sup>.

Mas tais diferentes maneiras contemporâneas de postular a construção servem para referir as correntes pós-foucaultianas, e, além disso, a obra de Foucault não constitui um todo capaz de se encaixar perfeitamente a nenhuma destas vertentes. Como vimos, o modo como o corpo aparece nas análises de Foucault anteriores à apresentação da biopolítica em 1976, ora se ajusta melhor como *locus* sobre o qual o poder atua, ora é desmaterializado por trás das tecnologias que o produzem. Também Butler e Ortega sinalizam essa variação na leitura de Foucault sobre o corpo.

Se Butler, como foi dito, entende que a continuada referência de Foucault a um poder que investe o corpo subentende um corpo prévio a ser investido, esta mesma autora também percebe que especificamente *no Vigiar e punir* figura um outro entendimento:

In Discipline and Punish, we have a different configuration of the relation between materiality and investment. There the soul is taken as an instrument of power through which the body is cultivated and formed. In a sense, it acts as a power-laden schema that produces and actualizes the body itself

---

<sup>131</sup> A autora que mais se encaixa nesta corrente é Judith Butler.

<sup>132</sup> Tradução livre: “Em contraste, a versão forte do construcionismo enfrenta as questões epistemológicas e ontológicas. Ele postula uma ontologia negativa, segundo a qual o corpo e materialidade não existem como tais, mas são construções sociais e efeitos discursivos” (ORTEGA, 2014, posição 406 de 5976).

(BUTLER, 2011, posição 764 de 6134)<sup>133</sup>.

Já Ortega é direto ao dizer que se fossemos pensar o construtivismo de Foucault segundo as versões apresentadas, ele:

Might have been agnostic, although sometimes oscillating towards negative ontology, as when he asserted that discipline produces the natural body. Several times, he asserted that his position was more materialist than Marxism, since it examined the effects of power not through ideology, but directly in bodies. The individual was for him the 'product of a relation of power exercised over bodies'(...) In spite of such apparent emphasis on materiality and on the reality of power's effects, Foucault's commitment to the body coexisted, paradoxically, with a position in which it disappears as material or biological entity, and remains knowable only through the filter of power relations as embodied in medical, juridical or pedagogical discourses. The biological body is a manifestation of the social, and plays no role as an active and intentional agent (ORTEGA, 2014, posição 433 de 5976)<sup>134</sup>.

Há, portanto, essa dificuldade pontual de expor qual seria a noção precisa de corpo em Foucault, sem que se perceba que, se efetivamente existe uma determinada compreensão de corpo ainda que não explicitada mas presente em suas análises, a leitura de corpo não seria continuada ou homogênea. O modo como suas obras tratam a noção de poder em seu trabalho de assujeitamento sobre o

---

<sup>133</sup> Tradução livre: "Em *Vigiar e punir*, temos uma configuração diferente da relação entre materialidade e investimento. Lá a alma é tomada como um instrumento de poder através do qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, ele age como um esquema de poder-carregador que produz e atualiza o próprio corpo" (BUTLER, 2011, posição 764 de 6134).

<sup>134</sup> Tradução livre: "Poderia ter sido agnóstico, embora, por vezes, oscilando para ontologia negativa, como quando ele afirmou que a disciplina produz o corpo natural. Várias vezes, ele afirmou que sua posição era mais materialista do que o marxismo, uma vez que examinou os efeitos do poder não por via da ideologia, mas diretamente nos corpos. O indivíduo era para ele o 'produto de uma relação de poder exercido sobre os corpos' (...) Apesar dessa aparente ênfase na materialidade e sobre a realidade dos efeitos do poder, o compromisso de Foucault com o corpo coexistiu, paradoxalmente, com uma posição na qual ele desaparece como matéria ou entidade biológica e continua a ser cognoscível apenas através do filtro das relações de poder tal como consagrado nos discursos médicos, jurídicos ou pedagógicos. O corpo biológico é uma manifestação do social, e não desempenha nenhum papel como agente ativo e intencional"(ORTEGA, 2014, posição 433 de 5976).

corpo pode ora levar à interpretação de um corpo material sobre o qual o poder opera, ora a um corpo desmaterializado.

Não queremos resolver essa abertura de diferentes posições construtivistas, mas buscar alguns elementos no próprio Foucault que facilitem ao menos compreender se uma dessas vias teria aparecido com maior peso ou frequência.

Numa conferência de 1966, publicada posteriormente, chamada *O corpo utópico: as heterotopias*<sup>135</sup>, Foucault primeiro mostra o corpo como o contrário da utopia, como uma não utopia e que todas as utopias teriam a intenção de apagá-lo, sendo a utopia da alma, do não corpo, um traço fundamental da tradição ocidental. Depois diz que se enganou e que o corpo não é contrário às utopias ou um aqui carnal irremediável, mas é ele mesmo, o corpo, sempre um outro lugar, ele está sempre em outra parte:

Então, o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas. Afinal, o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo torna-se inferno; os estigmatizados, cujo corpo torna-se sofrimento, resgate e salvação (...) As crianças, afinal, levam muito tempo para saber que têm um corpo. Durante meses, durante mais de um ano, elas têm apenas um corpo disperso, membros, cavidades, orifícios, e tudo isto só se organiza, tudo isto literalmente toma corpo somente na imagem do espelho. De um modo mais estranho ainda, os gregos de Homero não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo. Por paradoxal que seja, diante de Tróia, abaixo dos muros defendidos por Heitor e seus companheiros, não havia corpos, mas braços erguidos, peitos intrépidos, pernas ágeis, capacetes cintilantes em cima de cabeças: não havia corpo (FOUCAULT, 2013, 14/15).

Aparece nessa conferência um questionamento

---

<sup>135</sup> Essas conferências foram recentemente publicadas em português, sob o nome: **O corpo utópico, As heterotopias**, com a tradução de Salma Tannus Muchail (FOUCAULT, 2013).



da própria materialidade do corpo ou de uma materialidade que não seja ela mesma apenas possível pelas utopias e fantasias que o colocam a exercer os papéis e existir como tais expedientes o ilustram. Qual o sentido do termo utopia e implicitamente de heterotopia não é esclarecido por Foucault. Podemos supor que o topos do corpo é posto a falar, é preenchido e composto por isso que lhe é estranho, mas que, em sua conjunção com o corpo, tanto as diferentes apreensões e dicções a seu respeito quanto sua própria manifestação formam as lentes da inteligibilidade de sua materialidade.

Materialidade, não lugar e lugares outros. Esses três conceitos são colocados em relação, uma relação aparentemente difícil e absurda. Como a materialidade do corpo pode ser o não lugar? E por isso ele é o avesso da utopia, ele é presença e conota a inescapabilidade (corpo cárcere?). Mas essa presença que é o corpo também é 'penetrável' e 'opaca', quer dizer, ela acolhe, o corpo é poroso e, portanto, não é materialidade irreduzível, mas um topos que acata forma-função. As utopias, assim, surgem e se aplicam ao corpo. O não lugar ganha condição pelo corpo e sobre o corpo. Nisso o corpo pode seguir uma rede infinita de mutação, não se trata mais de questionar o que é fantasia e o que não corresponde a essa 'materialidade', ou seja, a própria utopia fica para trás. O que precisa ser questionado são as inúmeras formas-funções capazes de portar o corpo a outro lugar, de sempre poder configurar um outro corpo. As heterotopias servem para ilustrar a instabilidade e a impossibilidade de um 'próprio' definitivo do corpo.

Voltamos ao trecho do prefácio de *As palavras e as coisas* que serviu de epígrafe a esta análise do corpo em Foucault. Nesse prefácio o exemplo da enciclopédia chinesa de Borges conduz a leitura de Foucault sobre o disparatado, o desordenado e o impossível do pensamento.

Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo,

não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito (FOUCAULT, 1992, 7).

Embora *As palavras e as coisas* não tenha como objeto o corpo e se preocupe em compreender as condições de possibilidade das diferentes formações discursivas, a relação das utopias e heterotopias da conferência de 1966 com o prefácio desse livro publicado no mesmo ano leva a pensar se o topos do corpo, penetrável e poroso, não afirma justamente sua capacidade de ser ordenado e classificado como sempre outro ao sabor das configurações do saber e relações de poder. Questionamos se o desconforto das heterotopias mencionado por Foucault nesse prefácio não poderia ser aproveitado para problematizar a impossibilidade do corpo. Impossibilidade que não é ausência do corpo, mas de um corpo que mesmo em sua materialidade não possa ser visível ou inteligível sem uma ordem que o informe. Quer dizer, sem uma técnica que seja a um só tempo o que penetra o corpo para lhe dar uma forma específica e também permitir uma visibilidade informativa sobre ele. Assim, essa materialidade não requer nenhuma essencialidade prévia ou definida.

Se nestes textos da década de 1960 já é possível interpretar na preocupação arqueológica uma possível leitura do corpo aberto às diferentes ordenações que lhe são configuradas pelo saber, é mais claramente no *Vigiar e punir* que a reflexão sobre o corpo ganha terreno.

Não queremos repor todo o percurso da história das prisões e nem mesmo falar das técnicas disciplinares de docilização dos corpos ali investigadas. A intenção é tomar uma passagem que entendemos emblemática para pensar o corpo. Trata da passagem em que Foucault lembra do 'duplo corpo do rei' de Kantorowitz e coloca na contrapartida o corpo do condenado. Se o rei

em seu 'mais poder' justifica o desdobramento de seu corpo, o condenado, no outro polo em seu 'menos poder', não justificaria outra espécie de desdobramento? Nas palavras de Foucault: "de um incorpóreo, de uma 'alma'" (FOUCAULT, 1987, 31).

Esse incorpóreo, essa alma, que se coloca como o 'mínimo corpo do condenado' é rejeitada como ilusão ou ideologia para ser tematizada como tecnologia de poder sobre o corpo e cuja sua realidade se produz 'permanentemente'. Essa alma não é originária, sua realidade decorre dos procedimentos punitivos que estabelecem o tipo de subjetividade do homem dócil e útil. Segundo Foucault:

Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto do saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 1987, 31/32).

Esta passagem é bastante rica. Para começar, Foucault reverte a clássica menção platônica do corpo como prisão da alma<sup>136</sup> e o faz justamente para expor que alma, como corolária de tecnologia de poder, é um efeito de práticas que tem efetividade exatamente porque educa e conforma os corpos numa classificação representada por esta 'alma'. A alma aqui é pensada não como um em si, mas como as subjetividades constituídas e que pela sua força assujeita e conforma o próprio corpo em seus vetores.

Mas também o corpo ganha um esclarecimento. Quando Foucault nega o homem real, ou seja, um homem cuja composição seja de um em si alheio às tecnologias do corpo, ele

---

<sup>136</sup> Seria interessante observar o quanto esta menção da alma como prisão do corpo se aproxima da leitura nietzscheana que pensa exatamente que a alma foi a forma ordenadora do corpo ao longo da história da cultura.

também rejeita o homem como objeto do saber ou de intervenção técnica. Isso aponta para a leitura de que o corpo não é uma mera coisa ou simples objeto epistêmico sobre o qual se aplicam técnicas. O corpo do condenado não é um mínimo existencial, este corpo só faz sentido e é visível pela alma que o emoldura, por este incorpóreo que torna possível esta sua exata condição corpórea.

A própria Judith Butler, que entende existir em Foucault de modo mais consistente o construtivismo epistemológico, vê especificamente no *Vigiar e punir* sua proximidade com o construtivismo da ontologia negativa. E dentro dessa leitura ela procede a uma comparação entre Aristóteles e Foucault. O ponto de partida dessa comparação está no repor a noção de matéria em Aristóteles como potencialidade, como aquilo que precisa ser atualizado por uma forma e somente na junção com a forma a matéria deixa de ser uma condição aberta para ser um ente específico. Em suas palavras:

In both the Latin and the Greek, matter (*materia* and *hyle*) is neither a simple, brute positivity or referent nor a blank surface or slate awaiting an external signification, but is always in some sense temporalized" (BUTLER, 2011, posição 716 de 6134)<sup>137</sup>.

Essa retomada de Aristóteles ainda continua na lembrança que uma matéria só pode ser atualizada mediante um *schema*, ou seja, uma forma que a individualiza e a coloca em evidência. Isso quer dizer que a matéria não aparece nunca sem seu *schema*:

*Schema* means form, shape, figure, appearance, dress, gesture, figure of a syllogism, and grammatical form. If matter never appears without its schema, that

---

<sup>137</sup> Tradução livre: "No latim e no grego, a matéria (*materia* e *hyle*) não é nem uma simples, bruta positividade ou referência, nem uma superfície em branco ou lousa aguardando uma significação externa, mas é sempre em algum sentido temporalizada" (BUTLER, 2011, posição 716 de 6134).

menas that it only appears under a certain grammatical form and that the principle of its recognizability, its characteristic gesture or usual dress, is indissoluble from what constitutes its matter (BUTLER, posição 745 de 6134)<sup>138</sup>.

Ainda que se possa questionar que aquilo que Aristóteles pensa como forma não estaria de acordo com o pensamento de Foucault, a relação aí estabelecida tem menos a intenção de aproximá-los do que de usar um instrumento interpretativo que sirva para esclarecer como Foucault não pensa o corpo como uma materialidade posta, definitiva, apta a ser moldada pelas técnicas de poder. A alma, como mecanismo das tecnologias de poder pode ser visualizada como um *schema* que cria, individualiza e atualiza o corpo.

É nesse sentido que pode-se dizer que o corpo em Foucault é desmaterializado, não porque ele simplesmente não exista e suma por trás do saber-poder que o constitui, pressupondo aí uma construção fisiológica, mas porque o corpo, como trabalhado por Foucault, escapa da condição de objeto e da noção de materialidade da tradição filosófica moderna. O corpo não é coisa a ser apreendida em sua realidade, ele é desmontado de sua condição material para se apresentar numa condição figurada (CUTRO, 2004) que responde aos variados *schemas* que o produzem como uma ou outra figura.

Se as técnicas animam e dão forma ao corpo, decorre disso que o corpo 'investido' por tais técnicas é por elas 'informado'. Nem corpo e nem técnicas são absolutos autônomos, mas são relacionais e, portanto, apesar da linguagem apresentada por Foucault levar a supor um corpo prévio que é investido por poderes e saberes que lhe são externos, entre eles não há uma distinção ontológica. O corpo é o efeito material que coincide com suas formas

---

<sup>138</sup> Tradução livre: "*Schema* significa forma, figura, aparência, vestido, gesto, figura de um silogismo e forma gramatical. Se a matéria nunca aparece sem seu *Schema*, isto significa que só aparece sob uma certa forma gramatical que é o princípio de seu reconhecimento, seu gesto característico ou veste usual, é indissolúvel do que constitui a matéria (BUTLER, posição 745 de 6134).

imateriais (suas tecnologias produtivas).

No texto *Nietzsche, a genealogia e a História*, Foucault diz que o corpo é um “volume en perpetual effritement” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1011)<sup>139</sup>. É uma maneira de usar um termo que se refere à *res extensa* (volume) para invalidar o conceito de coisa ou objeto para o corpo. O corpo não é coisa disposta ao poder, mas uma instância que conjuntamente realiza o poder ao materializá-lo no aparecer de uma forma específica.

Mas se essas leituras são consistentes, elas se localizam no terreno das disciplinas. E no terreno da biopolítica, seria ainda possível estas interpretações de corpo? Mais que isso, na colocação de um poder sobre a vida da espécie, o pensamento sobre o corpo teria ainda validade? São estes os nortes que queremos buscar na análise desta outra tecnologia de poder.

### 3.2 Biopolítica e corpo

O tema da biopolítica foi proposto na segunda metade dos anos 1970 por Michel Foucault<sup>140</sup>, não tendo despertado de imediato<sup>141</sup> o impacto que veio a causar algumas décadas mais tarde, sobretudo pela mão da escola italiana, com nomes como Antonio Negri, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Na introdução feita ao livro *Termini della Política: Comunità, Immunità, Biopolitica* de

---

<sup>139</sup> Tradução livre: “volume em perpétua pulverização” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits I, 1011).

<sup>140</sup> A noção de biopolítica aparece esquadrihada por Foucault no último capítulo de *a História da sexualidade I* – a vontade de saber, de 1976 e no Em defesa da sociedade que registra o curso no Collège de France também de 1976.

<sup>141</sup> Sobre essa ‘demora’ de pelo menos duas décadas desde a primeira proposição acerca da biopolítica até sua efetiva entrada no cenário filosófico das pesquisas em Foucault, André Duarte nos lembra que a genealogia dos micropoderes disciplinares já ocupava bastante o cenário nas décadas de 1970 e 1980. Além disso, ainda de acordo com Duarte, o tema da biopolítica que questionava o alcance do discurso de libertação da sexologia teria impulsionado a atenção para os demais capítulos da *História da sexualidade I* deixando seu último capítulo, exatamente aquele que apresentava o conceito de biopolítica, em segundo plano (DUARTE, 2010).

Roberto Esposito, Timothy Campbell, trata da centralidade do pensamento biopolítico nos seguintes termos:

Nessun concetto ha catturato l'interesse della filosofia politica negli ultimi dieci anni quanto quello di biopolitica. Filosofia provenienti da tradizioni diverse come il marxismo, il poststrutturalismo e la psicoanalisi lo hanno utilizzato per descrivere quelli che sono apparsi come radicali mutamenti nella semântica della vita. Questa rinnovata attenzione alla biopolitica data da quando è sembrato che tale concetto potesse cogliere, nella fusione tra biologia e politica, una trasformazione del modo in cui la stessa politica viene compressa e teorizzata (CAMPBELL, 2008, 9)<sup>142</sup>.

As menções iniciais de um poder que começa a investir em um registro até então inexplorado, apontam para um tipo de poder que, embora sirva ao Estado, não se comporta ao modo do poder soberano tradicional. O exercício do poder biopolítico ocorre a partir de uma exploração de um ambiente incomum ao poder soberano, ocorre uma modificação do regime de poder. Enquanto para o poder soberano a vida é periférica<sup>143</sup>, ela surge para a biopolítica como centro do cenário. Na biopolítica, a vida é posta como o próprio objeto do poder, tomá-la em seu acontecimento, como nascimento e morte, dominar esses vértices, atuar sobre suas ocorrências ampliando sua duração e controlando seu fenômeno é o plano deste poder. Daí as investidas do saber para captar os processos da vida, “surgem os problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, imigração” (PELBART, 2003, 57). O espaço da vida torna-se um terreno amplo e fecundo para as relações de poder, não dirigidas apenas ao homem individual, como na normalização disciplinar, mas ao homem-espécie, incidindo sobre os

---

<sup>142</sup> Tradução livre: “Nenhum conceito capturou o interesse da filosofia política no último decênio como aquele da biopolítica. Filósofos provenientes de tradições diversas como o marxismo, o pós-estruturalismo e a psicanálise o tem utilizado para descrever o que tem surgido como radicais mutações na semântica da vida. Esta renovada atenção à biopolítica ocorrida desde quando parece que tal conceito pudesse colher, na fusão entre biologia e política, uma transformação do modo em que a própria política é compreendida e teorizada.” (CAMPBELL, 2008, 9).

<sup>143</sup> É o espaço deixado ser nos intervalos e para além do poder que incide sobre o homem.

processos que ‘fazem viver e deixam morrer’ (FOUCAULT, 1999, 287). Como diz Roberto Esposito: “no regime soberano a vida não é senão o resíduo, o resto, deixado ser, poupado do direito de dar a morte, naquele biopolítico é a vida a acampar-se no centro de um cenário em cuja a morte constitui apenas o limite externo ou o contorno necessário” (ESPOSITO, 2004, 28).

A exposição da vida como objeto político, a sua tomada por mecanismos contínuos que irão dela se encarregar, para regular, corrigir e ‘fixar um equilíbrio’ de seus acontecimentos aleatórios (FOUCAULT, 1988 e 1999) pelo critério da normalidade, afasta a noção de um saber que se dirige a sujeitos de direito. Abre-se a leitura de um poder e de um saber voltados para a espécie, como forma de moldar e submeter a vida. Vida que “começou a ser objeto de saber, e a espécie vivente, tomada como uma força que se pode modificar e repartir de maneira ótima, tornou-se objeto de intervenção” (PERLBART, 2003, 58).

Trata-se, assim, de um poder que insere em seus cálculos o evento vida e vê o homem não como indivíduo ou sujeito de direito<sup>144</sup>, mas como homem-espécie. A existência biológica ganha relevo e ela passa a ser considerada, para fins de controles populacionais.

Somente com essa mínima menção ao ambiente de atuação da biopolítica, como forma de biopoder, ou seja, de um poder que se direciona à vida, percebe-se a força de seu impacto sobre os modelos de poder e as concepções de homens a que esses modelos se referiam.

---

<sup>144</sup> Sobre esse aspecto do poder que se realiza ou se justifica pelo fundamento do homem como indivíduo, Foucault irá mencioná-lo como o ‘discurso abstrato’ do poder e a ele contrapõe um olhar que se dirige aos jogos efetivos, aos ‘agenciamentos concretos’ resultantes das relações de poder operadas pelo vies daquilo que chama de biopoder. Em suas palavras: “A filosofia dos ‘ideólogos’ como teoria da idéia, do signo, da gênese individual das sensações e também da composição social dos interesses, a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do corpo social constitui, sem dúvida, o discurso abstrato em que se procurou coordenar as duas técnicas de poder para elaborar sua teoria geral” (FOUCAULT, 1988, 132).



Em primeiro lugar, pensar a biopolítica nos coloca diante de uma antiga equação que pelo menos desde Aristóteles caracteriza o homem por sua natural condição política. Como Agamben já assinalou (AGAMBEN, 2002, 11), de acordo com a menção de Foucault na *História da Sexualidade I* (FOUCAULT, 1988)<sup>145</sup>, na antiguidade existem duas palavras, semanticamente diversas, para exprimir vida: *bios* e *zoé*. *Bios* é a vida qualificada e *zoé* o mero fato da vida, a mera existência compartilhada por todo e qualquer ser vivo (enquanto *bios* é apenas possível ao homem que estabelece os critérios de sua existência: critérios políticos). Essa distinção reporta ao registro da atuação política e àquela “parte” do homem que atende aos requisitos da vida política. A política se desenrola a partir da formulação de modos de vida racionalmente planejados e se endereça ao aspecto humano capaz de produzir e participar destes “modos qualificados” de vida. A simples existência, a parcela biológica do homem, sempre constituiu elemento estranho e prescindível ao debate e à prática política. Nesse sentido, a reflexão biopolítica e a análise de suas incidências<sup>146</sup>, apontam para fora do

---

<sup>145</sup> “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1988, 134) e ainda, “O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (FOUCAULT, 1988, 134/136)

<sup>146</sup> Aqui podemos lembrar, para demonstrar as incidências concretas da biopolítica, dos exemplos tratados por Esposito na introdução de “*Immunitas*”. Nesses exemplos o autor pergunta sobre a relação possível entre acontecimentos tão diversos (relação esta biopolítica) como: a luta contra uma nova epidemia, o reforço de barreiras contra a imigração clandestina, a negação ao pedido de extradição de um chefe de Estado estrangeiro acusado de violação de direitos humanos e estratégias para neutralizar o último vírus do computador. Tais exemplos possuem, aos olhos do autor, um fio comum quando são retirados de seus respectivos campos (medicina, direito, política social e informática) para perceber que entre eles opera uma mesma categoria interpretativa: a imunização. Tratar de imunização é tratar do relevo próprio do campo biopolítico (tema este que será abordado adiante).

conhecido esquema de atuação de poder na exata medida em que diagnostica a zoé como objeto da política.<sup>147</sup>

Em segundo lugar, se a biopolítica dialoga, num primeiro momento, com o modelo antigo (mais precisamente aquele aristotélico), por conta da percepção do ingresso da mera existência no registro político, é sobre a política em seus moldes modernos que seu impacto é decisivo.

Em rápidas linhas, o desenvolvimento teórico da política moderna repousa num fundamento jusnaturalista, que parte da pressuposição de que existe no homem características tipicamente humanas (a humanidade do homem), tais como racionalidade e autonomia da vontade, suficientes para denotar seus direitos naturais como igualdade e liberdade (ao menos). O homem da política, nesse desenho, é o homem racional responsável por erigir, via razão, sua ordem política e jurídica. Em cena é posto um homem visível apenas por estas condições abstratas, que se sobrepõe por completo ao homem-corpo, ao homem como mero ser vivo.

Sabemos que a ciência política contemporânea em muito questiona os mitos contratualistas e rejeita as abstrações das formulações clássicas. Mas, em grande medida, boa parte da análise política contemporânea permanece no terreno da investigação da racionalidade do indivíduo (sempre o homem qualificado, que ultrapassa sua existência biológica), as condições de sua igualdade e as formas de democracia que são possíveis e sobre quais critérios precisos. Não se quer, naturalmente, invalidar tais abordagens. Apenas se pretende chamar a atenção que elas se desenvolvem sobre as categorias clássicas do homem como indivíduo e sujeito<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Esse tema que aqui é apenas mencionado, encontra em Agamben uma investigação minuciosa no livro, *Homo sacer: O Poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>148</sup> A crítica à dimensão do poder soberano em Foucault ultrapassa a crítica de um poder estatal legítimo pautado no sujeito soberano para também colocar em questão as próprias formulações críticas ao poder, que, para Foucault, não escapariam da dimensão da subjetividade ao se oporem em especial ao modelo da sociedade burguesa capitalista, produtora de ideologia e amparada no interesse

É, portanto, num registro diverso que a análise de Foucault irá operar. Como explicita Peter Pal Pelbart:

Para resumi-lo numa frase simples: o poder já não se exerce desde fora, desde cima, mas sim como que por dentro, ele pilota nossa vitalidade social de cabo a rabo. Já não estamos às voltas com um poder transcendente, ou mesmo com um poder apenas repressivo, trata-se de um poder imanente, trata-se de um poder produtivo. Este poder sobre a vida, vamos chamar assim, biopoder, não visa mais, como era o caso das modalidades anteriores de poder, barrar a vida, mas visa encarregar-se da vida, visa mesmo intensificar a vida, otimizá-la. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir. Já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós. O que ele nos dita e o que nós dele queremos. Nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo já se vê inteiramente capturado. Nunca o poder chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida, como nessa modalidade contemporânea do biopoder (PELBART, 2012, 58).

Mas se podemos pensar a biopolítica num contexto conceitual e funcional diferente daquele do poder soberano, não é somente à biopolítica que Foucault concede este afastamento da análise clássica do poder. Sua genealogia do poder desde os micropoderes disciplinares até a biopolítica (e depois pelo conceito de governamentalidade) se move nesta direção dissonante. Nesse sentido, para abordar adequadamente o conceito de biopolítica é necessário configurá-la no contexto do biopoder que, como Foucault o apresenta no último capítulo da *História da sexualidade I*, engloba duas tecnologias de poder, a anátomo-política do corpo e a biopolítica das populações.

Por biopoder, Foucault localiza essa forma de

---

econômico. A este respeito: “além da redução das estruturas de poder ao campo das relações econômicas, a concentração das análises liberais e marxistas do poder na figura jurídica do Estado também seria responsável pela carência de análises que pudessem descortinar outras formas de exercício do poder, desprovidas de um centro único e primordial. Para suplantiar esse *deficit* analítico, Foucault procurou investigar as relações de poder em seu próprio exercício, a fim de capturá-las na materialidade de seu jogo” (DUARTE, 2010, 211).

poder que mostra a sua face não na dominação direta e repressiva, mas por técnicas de um poder produtivo<sup>149</sup>, que abre espaço para uma sociedade de normalização. Nos trabalhos de 1976 Foucault vai recolocar em perspectiva o que já havia pensado sobre a disciplina para combinar a esta técnica a da biopolítica e irá inserir ambas dentro do quadro do biopoder. Tal direcionamento em sua analítica do poder não apenas confirma sua preocupação de rejeitar o poder pensado em seus termos jurídico-soberano e sua corolária função repressiva e proibitiva, como também busca mostrar uma articulação e não uma ruptura entre a anátomo-política e a biopolítica. Em suas palavras:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O Segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos (FOUCAULT, 1988, 131).

Há que se cuidar, entretanto, para não diluir no interior disso que Foucault chama de biopoder as especificidades das

---

<sup>149</sup> A esse respeito Márcio Alves da Fonseca pontua que: “Em oposição à versão que considera o poder como uma instância repressiva, *A vontade de saber* procurará mostrar que o poder não reprime nem interdita, mas incita e produz. E, em oposição à versão que considera o poder como a instauração da ordem e da paz através da Lei, *Em defesa da sociedade* procurará pensá-lo enquanto uma guerra perpétua. A partir destas duas vias críticas que faz incidir sobre as concepções de poder dominantes no pensamento ocidental, Foucault chegará a uma concepção de poder que entende enquanto um conjunto de mecanismos que têm na ‘vida’ (e em seus processos) seu ponto de incidência mais importante” (FONSECA, 2002, 195/196).

duas formas de tecnologias políticas aí consideradas. Se tanto a disciplina quanto a biopolítica são colocadas no campo do biopoder e assim se referem ao poder sobre a vida, isso não deve apagar suas formas variadas de atuação e a diferença de seus objetos visados. Ainda que o campo de análise da biopolítica não se desvencilhe da análise do poder disciplinar (DUARTE, 2010), já que ambos são normalizadores e se seguem na análise genealógica do poder de Foucault, esta passagem da disciplina à regulação populacional da biopolítica não supõe mera continuidade, mas um deslocamento de uma técnica para a outra na lógica mesma da suas práticas de relações de poder.

A diferenciação mais comum tem como porta de entrada a visibilidade da disciplina como um poder voltado aos corpos individuais e a biopolítica voltada às massas e populações. Esta caracterização diferencial do *en détaille all'en masse* explica a conjugação de um poder disciplinador e normalizador sobre os corpos individuais e outro, também disciplinador e normalizador das populações, na passagem do século XVIII ao XIX. Ambas as práticas de poder têm como objeto a vida e a ordenação de suas condutas, sendo que a anátomo-política é detalhista, atua no espaço e no tempo num treinamento resignado do uso das forças do corpo individual, nas escolas, nas instituições militares, nas prisões e hospitais, por exemplo. Já a biopolítica coloca em relevo o caráter biológico da existência e os ciclos vitais da espécie mensuráveis pelo cálculo estatístico que anota seus padrões de ocorrência no tempo. Não se trata do corpo na sua individualidade, mas dos processos vitais e biológicos encontráveis em escala populacional.

No aula de 17 de março de 1976, presente no *Em defesa da sociedade*, Foucault insiste na relação de não exclusão porém de diferença entre disciplina e biopolítica. Uma é direcionada ao homem-corpo, a outra não, é direcionada ao homem-espécie, ao homem vivo. Em suas palavras:

E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que ele se resumem a corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos conjuntos que são próprios da vida (...) Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante (FOUCAULT, 1999, 289).

Esses dois polos, surgidos em diferentes momentos e que no século XVIII “ainda aparecem nitidamente separados” (FOUCAULT, 1988, 132), se completam na ordenação e gestão da vida, formando juntos a grande tecnologia do poder no século XIX<sup>150</sup>.

Dentre os ‘agenciamentos concretos da vida’ realizados pela tecnologia política do biopoder, Foucault irá tratar do dispositivo da sexualidade para colocar em cena a dimensão da entrada da vida na ordem do saber e do poder. O sexo abre a percepção de que diferentes relações de poderes normalizadores regem conjuntamente a vida, seja no plano individual disciplinando, ajustando e adestrando as energias do corpo, ou no plano global, regulando os efeitos ligados à espécie:

O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes (FOUCAULT, 1988, 137).

Além de mostrar o entrecruzamento de disciplina e biopolítica<sup>151</sup>, o dispositivo da sexualidade coloca outra ordem de

---

<sup>150</sup> Foucault quer tratar da forma conjugada de operação desses poderes e diz que: “de fato, sua articulação não será feita no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX” (FOUCAULT, 1988, 132).

<sup>151</sup> Também no *Em defesa da sociedade* esta mesma visibilidade da sexualidade como ponto de encontro das duas técnicas de poder será apontada: “a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por

questões. Uma primeira ligada ao lugar do Estado e dos mecanismos e aparelhos de regulação da vida. Foucault continua a não pretender analisar o poder a partir do Estado, mas a dimensão biopolítica que maneja, calcula e adapta os ciclos vitais da espécie e produz a população, ainda que não seja uma operação exclusivamente estatal, não pode ignorar o fato de o Estado atuar como uma das fontes de aplicação biopolítica.

O biológico que se reflete no político, como aponta Foucault, importa na gestão calculada e transformadora da vida. Se a política toma a vida, faz estimativas de suas condições e riscos, atua para ‘fixar um equilíbrio’, nisso estaria implicada uma transformação do regime soberano de ‘fazer morrer e deixar viver’. Não é mais a morte que simboliza o poder soberano e sim, a vida. Isso porque a implantação da vida como questão política requer não a decisão sobre seu fim, mas a administração de sua ocorrência e, com isso, é preciso “distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1988, 135).

O direito soberano de fazer morrer cede espaço à intervenção em favor da vida e os efeitos econômicos e políticos daí decorrentes. A morte perde sua condição de simbolizar a incidência do poder soberano, para, pouco a pouco, refletir o seu limite, “o que cai fora de seu domínio” (FOUCAULT, 1999, 296). Ocorre uma alteração na relação entre indivíduo e Estado, a condição de boa saúde do indivíduo se coloca a serviço do Estado, e essa percepção da entrada da vida no campo político altera a finalidade do poder soberano que não se mostra mais no desequilíbrio do poder de morte. Outra será a chamada do exercício do poder político, a da coordenação do equilíbrio dos ciclos vitais, a formação de órgãos e

---

exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos prociradores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (FOUCAULT, 1999, 300).

mecanismos capazes de colher as informações de saúde e doença (natalidade, mortalidade, longevidade, etc.) da população para atuar na intenção de manter uma média dos fenômenos biológicos. Essa alteração da atividade, função e finalidade do poder, coloca em questão a contraposição entre soberania e governo<sup>152</sup>. A biopolítica apresenta a prática de uma racionalidade no governar populações em sua condição biológica, o que muda a face do poder soberano do Estado. Isso quer dizer que o Estado aplica a biopolítica (e ela descortina um exercício de poder diverso do soberano), mas o governo dos vivos não é uma condição exclusiva do Estado.

O dispositivo da sexualidade, assim, não apenas pode expor as duas técnicas do biopoder, como pode também, pela sua demarcação da esfera da vida como 'objeto e objetivo' das relações de poder, ser via de compreensão das práticas biopolíticas no plano estatal (apontando outra face de poder do Estado não centrado no exercício da soberania), e também fora dele, já que este 'agenciamento da vida' transborda para fora dos limites do Estado. Como nos explica Foucault:

Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado. Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo (...) E, da mesma forma, essas grandes regulações globais que proliferaram ao longo do século XIX, nós as encontramos, é claro, no nível estatal, mas também abaixo do nível estatal, com toda uma série de instituições subestatais (FOUCAULT, 1999, 299).

---

<sup>152</sup> O tema do governo será analisado de modo mais detido no próximo item deste trabalho.



Mas a regulamentação da vida, presente na série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado, na medida em que supõe mecanismos e instituições Estatais ou infraestatais preocupados em administrar os fenômenos biológicos e manter sua média, requer a compreensão de outro desvio do papel do Estado em face do poder soberano, pela percepção de a lei funcionar cada vez mais como norma (FOUCAULT, 1988); assim como requer a análise desse critério de medição constante da vida (seja nas operações do corpo, ou seja, nos movimentos de massa da população) que é a norma.

Se os dois trabalhos de 1976 (*História da sexualidade I* e o curso reunido no *Em defesa da sociedade*) pontuam a ampliação do campo de domínio do poder até então presente na analítica do poder de Foucault, constatando essa ampliação exatamente na biopolítica e seu exercício normalizador que atua em um domínio e num nível diverso da normalização disciplinar (FONSECA, 2002a), uma explicação mais clara sobre as diferentes faces da norma nas duas tecnologias será apresentada na aula de 25 de janeiro de 1978, presente no *Segurança, território, população*.

De acordo com essa aula, a normalização disciplinar atua a partir de critérios previamente estabelecidos e pela vigilância na intenção de treinar e adaptar os corpos, fundando neles hábitos conforme o modelo já delineado. Ocorre uma deferenciação e uma hierarquização comparativa entre os corpos capazes de se ajustar ao modelo, à norma. Daí uma classificação consequente dos normais a ela ajustados e dos anormais que dela desviam. Por conta dessa precedência da norma no identificar apenas num segundo momento o normal e o anormal a partir dela, a técnica disciplinar será nesse momento designada por Foucault como normação. Trata-se de “procedimentos pelos quais, partindo-se da norma, distribui-se algo ou alguém nas categorias do normal e do anormal” (FONSECA, 2002a, 214).

Já a normalização da técnica biopolítica é carregada nessa aula para o território do dispositivo de segurança de que ainda não falamos. Gostaríamos de, antes de tartar desta temática, fazer outra análise da normalização regulamentadora da biopolítica e para isso nos servimos da seguinte passagem da *História da sexualidade I* que trata de:

Um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos (FOUCAULT, 1988, 128).

Essa colocação de Foucault não apenas deixa perceber a atuação de um poder produtivo e não proibitivo, mas também pontua uma informação de singular importância: um poder que administra a vida e se coloca “em função de seus reclamos”. O que se apresenta é uma relação alternada de transmissão do objeto ao poder e do poder ao objeto (CUTRO, 2004). Há uma alteração da relação e direção do poder com seu objeto. Do ponto de vista da tecnologia disciplinar, o corpo-máquina é in-formado, quer dizer que sua individualização ocorre como uma distribuição de posição e função em relação a uma norma já existente. Já na regulamentação biopolítica é do corpo-espécie em seus fenômenos que a tecnologia política parte na intenção de tornar a vida (sua condição, qualidade, durabilidade etc.) o fundamento mesmo da gestão do governo. Nos termos diretos de Foucault, na disciplina há uma “característica primeira da norma em relação ao normal” (FOUCAULT, 2008, 75), enquanto na normalização biopolítica (normalização em sentido estrito), “o normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo dos normalidades que a norma se fixa e desempenhaseu papel operatório” (FOUCAULT, 2008, 83).

É no exame do racismo tornado doutrina política estatal que a anterioridade daquilo que é tido por normal em relação à

norma se mostra. Se no século XIX o poder (biopoder) cobriu “toda a superfície que se estende desde o orgânico ao biológico, do corpo à população” isso se deve, na análise de Foucault, à norma como elemento comum que “circula” nas duas tecnologias. Mas a norma não somente mostra sua aplicação diferenciada nos dois registros nos quais atua. A norma deduzida do que biologicamente se afere como normal ou anormal justifica a atividade de um poder que ao se exercer em nome da vida acaba por suprimi-la. Não apenas a normalização é posta a funcionar por critérios prévios de normalidade e anormalidade desenhados (portanto, num esquema diverso da ‘normação disciplinar’), como também esta normalização explicita um lado negativo da biopolítica. Entramos no campo da pergunta de Foucault de “como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?” (FOUCAULT, 1999, 304).

A consideração acerca do normal e do anormal atrelada a um discurso científico do biológico, tomado como medida para a execução da normalização, demonstra que exatamente dentro da ocupação política de administrar e estimular as condições de vida da população, estava embutida a possibilidade de normalização como purificação da vida por práticas de poder “higienistas e eugênicas visando a sanear o corpo da população e depurá-lo de suas infecções internas” (DUARTE, 2010, 226).

Na aula de 21 de janeiro de 1976 presente no *Em defesa da sociedade*, Foucault irá fazer uma análise mais detalhada sobre isso que ele chama de racismo de Estado, na intenção de mostrar que o que está em jogo não é um binarismo entre raças exteriores, mas a fratura de uma mesma raça como estratégia global de controle permitida pelas técnicas de normalização em nome “da purificação permanente”. Quer dizer que será dentro do próprio corpo social que as diferenciações serão constituídas pelos discursos biológico-racistas, levando tais discursos a funcionar como “princípio da eliminação, da segregação e, finalmente, da normalização da sociedade”(FOUCAULT, 1999, 73).

O racismo pensado por Foucault descortina a lógica da defesa da sociedade em sua modalidade de mecanismo político que intenta eliminar seus inimigos internos e proteger a vida extirpando as raças que se apresentam como perigo biológico:

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação a outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o poder (FOUCAULT, 1999, 305).

O lado oposto, porém subentendido, desse poder sobre a vida, se mostra como tanatopolítica, quer dizer que a exigência de fazer viver inclui em si, como parte constitutiva da lógica de incitar a vida, também a sua destruição para os polos não condizentes com o normal e que configurem ameaça à vida normal biologicamente considerada.

As análises sobre o poder contidas na *História da sexualidade I* e no *Em defesa da sociedade*, o mostram como esse conjunto de mecanismos que tomam a vida como seu ponto de incidência, seja clareando mais o foco de um poder produtivo (vontade de saber), ou seu reverso tanatopolítico de guerra continuada (Em defesa da sociedade). Nesse arco teórico está presente a proposição do biopoder e no seu interior a biopolítica<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> “Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem

que, se não supõe, por um lado, a superação da disciplina, por outro lado, se move num registro variado e com técnicas diferentes de normalização. A tematização da biopolítica ainda será tratada por Foucault nos anos seguintes com alguns deslocamentos no *Segurança, território, população* e no *Nascimento da biopolítica*. Nessas investigações futuras, temas fundamentais à biopolítica como população, dispositivo de segurança e governamentalidade serão abordados. Mas, antes de seguir para esta via analítica do poder que destaca a complexificação de suas relações nos anos de 1977 a 1979, queremos dar um passo para trás e buscar *n'Os Anormais* de 1975 algumas informações que julgamos pertinentes. Isso porque, lembramos, nossa preocupação específica não é a de esgotar o conceito de biopolítica, mas tentar buscar uma compreensão de sua relação com o corpo.

Se a biopolítica não atua sobre o homem-corpo e sim o homem-espécie, isso implicaria um abandono ou desvio do corpo para esta tecnologia de poder específica? Um certo 'lugar-comum' é o de considerar que a biopolítica, em seu exercício sobre massas e populações, tomando como objeto de incidência os processos vitais (a mecânica do vivente), suplante o corpo. Apesar dessa consideração da diluição do corpo individual no terreno da biopolítica, análises sobre suas práticas ligadas ao corpo e o seu governo<sup>154</sup>, assim como a utilização de uma linguagem que intercambia os termos corpo, vida e vivente, são comuns. Ao que parece, a relação entre biopolítica e corpo constitui um *chiaroscuro*. Se, por um lado, temos grande fonte bibliográfica seja sobre o corpo, seja sobre a biopolítica, a posição do corpo diante do conceito e das atuações biopolíticas, por outro lado, carece de uma leitura mais pontual. Ora sai o corpo individual e aparece o corpo social; ora o registro do corpo serve para sinalizar o exercício da biopolítica.

---

no domínio dos *calculus* explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana" (FOUCAULT, 1988, 134).

<sup>154</sup> Ver sobre isso a coletânea de textos que tratam de práticas biopolíticas analisadas empiricamente, reunidas sob o nome "Le gouvernement des corps" (FASSIN; MEMMI, 2004).

Aquilo que vemos como válido no curso *Os anormais*, nesta relação entre corpo e biopolítica, está na conexão ali subentendida entre fragmento e todo. De acordo com Antonella Cutro, “il passaggio dall'anatomo alla bio-politica non è dunque semplicemente un passaggio dal singolare al molteplice” (CUTRO, 2004, 85)<sup>155</sup>, o objeto corpo sofre uma transformação em sua condição de inteligibilidade. Se antes mencionamos que da disciplina à biopolítica havia uma alteração da relação e direção do poder com seu objeto, também o próprio objeto varia pelos agenciamentos que o desenham com outras tintas. É exatamente essa transformação do objeto visado pelo poder que o curso *d'Os anormais* parece antecipar.

Ao tratar ali das operações médicas no campo jurídico e do jurídico no âmbito médico, Foucault afirma que o exame médico-legal faz uma ‘costura’ entre estas duas áreas, mas que acaba por configurar-se como estranho a ambas:

A força, o vigor, o poder de penetração e de subversão do exame médico-legal em relação à regularidade da instituição jurídica, estão precisamente no fato de que ele lhes propõe outros conceitos; ele se dirige a outro objeto, ele traz consigo técnicas que são outras e que formam uma espécie de terceiro termo insidioso e oculto, cuidadosamente encoberto, à direita e à esquerda, de um lado e do outro, pelas noções jurídicas de ‘delinquência’, de ‘reincidência’, etc., e os conceitos médicos de ‘doença’, etc. Ele propõe, na verdade, um terceiro termo, isto é, ele pertence verossimilmente – e é o que eu gostaria de mostrar a vocês – o funcionamento de um poder que não é nem o poder judiciário nem o poder médico, um poder de outro tipo, que eu chamarei, provisoriamente e por enquanto, de poder de normalização. Com o exame, tem-se uma prática que diz respeito aos anormais (FOUCAULT, 2001, 52).

A noção de patologia tomada da psiquiatria para recobrir um ato criminoso possibilita uma nova inteligibilidade sobre o ato e o seu agente (CUTRO, 2004). Mais que uma simples

---

<sup>155</sup> Tradução livre: “A passagem na anátomo à bio-política não é simplesmente, então, uma passagem do singular ao múltiplo” (CUTRO, 2004, 85).

desobediência a uma ordem estabelecida, ou seja, mais que uma ruptura entre soberano e súdito a ser espiada por qualquer prática punitiva, o ato criminoso que entra na modalidade patológica decifrada pela ciência médica psiquiátrica, revela um traço biológico constituinte do agente e requer outra técnica de tratamento.

A ação criminosa cujo interesse não é sondável e por isso escape às avaliações jurídicas tradicionais, pode reentrar na esfera do poder pela medicalização do crime. A conduta criminosa adaptada à avaliação médico-jurídica inscreve como medida de avaliação um instrumento que não é nem médico, nem jurídico: a normalização.

Nesse sentido, a norma ‘costura’ uma relação entre o ato, o sujeito e o Estado. À ‘demarcação dicotômica’ que se refere Foucault pelo exemplo da porta giratória, se contrapõe a prática do ‘*continuum* protetor’:

Outra operação possibilitada pelo exame: substituir a alternative institucional ‘ou prisão, ou hospital’, ‘ou expiação, ou cura’, pelo princípio de uma homogeneidade da reação social. Ele permite estabelecer ou, em todo caso, justificar a existência de uma espécie de *continuum* protetor através de todo corpo social, que irá da instância médica de cura à instituição penal propriamente dita (FOUCAULT, 2001, 42).

O ato não mensurável pelos instrumentos exclusivamente jurídicos, mas abarcados pela avaliação médica-legal que imputa um sentido ao crime, não configura nem doença, nem crime propriamente, mas um perigo e uma perversão. Foucault ao tratar disso usa um tom fortemente irônico e pontua que a patologização do crime é uma prática ubuesca<sup>156</sup>, já que ofende tanto

---

<sup>156</sup> Sobre isso Foucault diz: “Ubu é o exercício do poder através da desqualificação explícita de quem o exerce, se o grotesco político é a anulação do detentor do poder pelo próprio ritual que manifesta esse poder e esse detentor, vocês hão de convir que o perito psiquiatra na verdade não pode deixar de ser a própria personagem Ubu. Ele só pode exercer o terrível poder que lhe pedem para exercer – e que, no fim das contas, é o de determinar a punição de um indivíduo ou dela participar em

a lei quanto o saber médico psiquiátrico. Isso porque a caracterização do indivíduo foge à caracterização do crime ou da doença para apontar um perigo social. Os traços analisados se reportam a essa suposta correlação entre personalidade e perversão. O que reputa a perversão e o perigo não à ação executada, mas ao agente mesmo que a executa. É traçado, portanto, um nexos de necessidade e intimidade entre agente e conduta deficitária verificável em elementos externos ao ato cometido, mas internos à natureza do agente. Ele simboliza a anormalidade e a monstruosidade. Assim, o ato condiz não a uma decisão de superfície por uma falha nas ‘formas lógicas do pensamento’, mas a uma condição biológica instituída e com isso pode se tornar uma questão política a ser agenciada pelo Estado, que põe em funcionamento a regulação da vida. De acordo com Foucault:

Daí em diante, não é a questão das circunstâncias do crime (...) A questão que vai ser levantada é a questão, de certa forma, da mecânica e do jogo de interesses, que puderam tornar criminoso aquele que é agora acusado de ter cometido um crime. A questão que vai ser levantada não é portanto o entorno do crime, nem mesmo a intenção do sujeito, mas a racionalidade imanente à conduta criminal (...) O crime tem uma natureza e o criminoso é um ser natural caracterizado, no próprio nível de sua natureza, por sua criminalidade (FOUCAULT, 2001, 111/112).

A possibilidade de se pensar uma natureza do crime e uma natureza criminosa ou doente implica um enraizamento biológico do perigo. O quadro desenhado em torno do anormal começa a tratar da ‘força intrínseca’ presente na conduta e o caráter instintivo presente no mapa biológico do infrator. A psiquiatria do instinto que substitui a psiquiatria do delírio situa a ciência psiquiátrica não apenas no campo do saber médico, mas naquele biológico e,

---

boa parte – por meio de um discurso infantil, que o desqualifica como cientista quando foi precisamente pelo título de cientista que o convocaram” (FOUCAULT, 2001, 45).



além disso, ela atua como um poder e um saber capaz de auxiliar na higiene pública e na defesa social. Isso porque o instinto como perigo coloca em risco a inteira espécie, logo a tecnologia eugênica acompanha o poder psiquiátrico que atende aos problemas da “hereditariedade, da purificação da raça e da correção do sistema instintivo do homem” (FOUCAULT, 2001, 167).

O que queremos abordar a partir dessa resumida análise da patologização do crime é a mudança de inteligibilidade do corpo. Não se trata mais de um corpo pensado no interior de uma ordem física (corpo-máquina), individuado por técnicas que distribuem sua condição de normal ou anormal em relação ao enquadramento ou desvio à norma. O que caracteriza o corpo são seus elementos internos, biológicos. Aparece o corpo biológico da hereditariedade (corpo sexual). Quer dizer que, se para a biopolítica o corpo é só um fragmento da população, esse fragmento carrega em si mesmo elementos que não só se replicam e repetem no todo, como justamente servem para transcender à individualidade (apesar de a registrar) e consignar dados que concernem à espécie.

O corpo não é mais o corpo in-formado e fabricado pela aplicação da forma-função a ele dirigido que permite sua individuação e hierarquização em escala e disposição no espaço-tempo. Aparece o corpo pelas lentes das qualificações tomadas como ‘naturais’, ou seja, enraizadas em sua natureza biológica, colocadas como códigos que carregam o signo da normalidade e anormalidade. As tecnologias que dirigem os corpos partem de fenômenos entendidos como próprios aos corpos. Fenômenos repetíveis, planificáveis que apagam o corpo em sua condição singular para inscrevê-lo como mapa de ocorrências plurais.

Nesse sentido, ainda que *n’Os anormais* a biopolítica não tenha sido apresentada e sua segunda aula nos mostre exatamente a ambientação do poder disciplinar que inclui e observa os corpos individuais no exemplo da passagem da lepra para a peste, a categoria dos anormais, a noção de natureza criminosa e a

consideração do instinto dissolvem o corpo normalizado e individualizado pelos regulamentos disciplinares para erigir um corpo-conteúdo de informações regulares e universalizantes. O normal e o anormal não são contruídos a partir da conformidade dos corpos com critérios externos. Normal e anormal são radicados naquilo que se esquadrinha por manifestações reais dos corpos, na natureza biológica e representam dados a partir dos quais a inteira espécie pode ser normalizada.

Para ampliar um pouco esta leitura do olhar voltado para o corpo biológico, queremos voltar ao último capítulo da *História da sexualidade I*. Apesar de parecer um andar em círculo o que estamos fazendo, vemos neste capítulo, nas passagens das últimas páginas, elementos significativos.

Foucault levanta a questão que poderia se objetar a ele se a sexualidade suporia e negação do sexo. Para responder a isso, ele separa duas questões. Uma trata do dispositivo da sexualidade como dispositivo político e se ele implicaria a “elisão do corpo, da anatomia, do biológico, do funcional?” (FOUCAULT, 1988, 142). A outra questão, implicada na colocação do dispositivo da sexualidade como articulação de poder que atua “diretamente ao corpo a corpo” (FOUCAULT, 1988, 142), pergunta se o poder exercido pela sexualidade “não se dirige especificamente a esse elemento do real que é o ‘sexo’?” (FOUCAULT, 1988, 142).

À primeira questão, Foucault é peremptório e diz que o dispositivo da sexualidade não afasta o corpo, a anatomia, o biológico etc. E não o afasta não porque suponha um qualquer estatuto ontológico ou de naturalidade a esses elementos, mas justamente porque não o faz. A análise do dispositivo da sexualidade trata de perguntar pelos mecanismos de poder que atuam sobre o corpo sem separar o biológico e o histórico, sem conceder a um – o biológico – uma realidade originária e fixa e ao outro – o histórico – o que se segue a partir de e sobre este primeiro. Fazer o que Foucault chama de uma ‘história dos corpos’ é buscar colher como “se investiu

sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (FOUCAULT, 1988, 142). Quer dizer que não há um abandono do corpo porque se trata justamente de colocar em questão como as estratégias de poder regulam o corpo quando o fabricam sob o manto da fábula de decifração de sua materialidade e funcionamento vital. Não há, portanto, uma exterioridade entre o biológico e o histórico, entre os corpos e os mecanismos de poder.

Tal colocação o leva à segunda questão: o sexo como elemento de realidade seria agenciado pela sexualidade? Mas já de início Foucault nega a dualidade entre sexualidade como ideia e sexo como realidade. O sexo não é o que há de mais vivo e material nos corpos, ele mesmo é uma produção fictícia estabelecida no desenvolvimento do dispositivo da sexualidade. Não se trata, portanto, de acolher um e rejeitar o outro; mas, contrariamente, de implicá-los. O sexo tem sua economia de validade, prática, compreensão e controle estabelecidos pelo dispositivo da sexualidade, de modo que ele mesmo seria “uma ideia complexa historicamente formada no seio do dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, 143).

Mas o que compõe essa ideia complexa do sexo? E o que seria isso de mais vivo e material dos corpos? E ainda, se o sexo é ideia, como os corpos e o biológico não seriam negados?

Segundo Foucault, o sexo, a partir do século XIX, será visto por uma lei de realidade, um algo a mais que ultrapassa ‘corpos, órgãos, localizações somáticas, funções, sistemas anátomo-fisiológicos, sensações, prazeres’. Mas exatamente sua inscrição como elemento inequívoco de realidade regido por suas leis próprias, o eleva à condição de decifração da corporeidade. Se há algo a mais que corpos, órgãos, funções etc., esse algo a mais investido como signo de concretude – o sexo – distribui as significações e finalidades de todos eles. Os exemplos da histerização

da mulher e da sexualização da criança<sup>157</sup> mostram como pela consideração do sexo e do jogo que ele desenrola de presença e ausência, de todo e parte, um e outro, os corpos, suas perturbações, seus desvios, estariam ancorados neste princípio natural e ordenador de sentido. Foucault diz que:

Na psiquiatrização das perversões, o sexo foi referido a funções biológicas e a um aparelho anátomo-fisiológico que lhe dá 'sentido', isto é, finalidade; também a um instinto que, através do seu próprio desenvolvimento e de acordo com os objetos a que pode se vincular, torna possível o aparecimento das condutas perversas e, sua gênese, inteligível; com isso o 'sexo' se define por um entrelaçamento de função e instinto, de finalidade e significação (FOUCAULT, 1988, 144).

O sexo, esta ideia complexa consignada como real, converte em realidade passível de explicação e previsão o corpo biológico e somático. Reúne sob seus signos a condição de entrada no corpo estabilizando em códigos permeáveis ao saber as suas ocorrências. Nesse sentido, entendemos compreensíveis tanto a não retirada do corpo quanto a colocação do que há de mais vivo e material neles. Exatamente os corpos e o biológico, não como realidade própria ou estável, mas como realidade subsumível pelo sexo é o que está no fundo das operações do dispositivo da sexualidade. Em outros termos, o que há de mais vivo e material dos corpos não é um em si, mas uma realidade estabelecida e objetivada pela ideia do sexo e suas funções. A construção do sexo tem como efeito exatamente a economia de organização e atuação dos corpos.

O dispositivo da sexualidade que instaura a

---

<sup>157</sup> “Assim, no processo de histerização da mulher, o ‘sexo’ foi definido de três maneiras: como algo que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como o que pertence também ao homem por excelência e, portanto, faz falta à mulher; mas, ainda, como o que constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução e perturbando-o continuamente pelos efeitos destas mesmas funções: a hysteria é interpretada nessa estratégia, como o jogo do sexo enquanto ‘um’ e ‘outro’, tudo e parte, princípio e falta” (FOUCAULT, 1988, 143).

noção de sexo<sup>158</sup> abriu espaço para uma teoria geral do sexo, que, segundo Foucault, teria três funções:

a noção de 'sexo' permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. Além disso (...) certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana. Enfim, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade., fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irreduzível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar; assim, a ideia do 'sexo' permite esquivar o que constitui o 'poder' do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição (FOUCAULT, 1988, 144/145).

A primeira função explicita a inversão do sexo que é efeito posto como princípio. Princípio 'artificial' de inteligibilidade do corpo em seus dados materiais e biológicos, bem como de seus comportamentos e seus prazeres. A terceira função coloca em cena o quanto a naturalidade e autonomia esquadrihadas como inerentes ao sexo, que permite o enraizamento da crença que lutar por ele, desejá-lo e buscar seu acesso seria uma enfrentamento contra o poder que quer limitá-lo e inibi-lo, seria a demonstração de como a sua ficção "nos vincula ao dispositivo da sexualidade" (FOUCAULT, 1988, 147), no qual o poder ordena os corpos, "suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres" (FOUCAULT, 1988, 145).

O corpo não é apagado não porque ele seja realidade resistente às investidas de poder, mas porque ele é

---

<sup>158</sup> E o sexo pode ser pensado como uma metáfora. Uma metáfora que coloca em causa não simplesmente o ato do sexo, mas, em especial, todo o regime dos corpos, dos prazeres e dos movimentos da vida em sua normalidade ou anormalidade. Uma metáfora capaz de suplantar a aleatoriedade e multiplicidade dos corpos, para afirmar um registro biológico e uma mecânica vital, que pelas suas lentes ganham sentido e finalidade estáveis.

realidade que vem-a-ser pela metáfora do sexo que o abriga no interior de um plano programático e de acessibilidade. Quer dizer que o sexo é metáfora eficaz na ordenação do corpo porque o ordena nos limites dos sentidos e das finalidades cuja causa ele representa tanto para os corpos individuais como para os atravessados pela mecânica do vivente.

Ao fim, numa passagem com sabor nietzscheano<sup>159</sup>, Foucault ironiza que possivelmente um dia cause surpresa tamanha energia gasta na inquirição sobre o sexo, como se “houvesse desse lado uma verdade pelo menos tão preciosa quanto a que tinham procurado na terra, nas estrelas e nas formas puras do pensamento” (FOUCAULT, 1988, 148).

Ainda que seja o dispositivo da sexualidade e o sexo os carros-chefe de sua análise, na medida em que é a economia dos corpos e seus prazeres o que eles agenciam e ordenam, é no mínimo curiosa essa comparação com as estrelas e as formas puras do pensamento. É possível especular que não se trata mais de considerar a alma a prisão do corpo como no *Vigiar e punir*, mas o próprio corpo a prisão do corpo. A ordenação do corpo não parte mais de fora, da transcendência ou de categorias da subjetividade. A ‘verdade sobre o sexo’ como princípio explicativo das funções biológicas dilue a irrepetibilidade do corpo e o considera em termos de códigos comuns. O corpo é planificado e tornado ‘abstrato’, não é mais a fundação do estar no mundo e realizar vivências, signo de multiplicidade e não conduzibilidade a ele.

### 3.3 Segurança, corpo e população

O conceito de biopolítica apresentado na *História*

---

<sup>159</sup> Passagem que lembra um tanto o distanciamento espaço-temporal na análise de uma produção de conhecimento presente na fábula de Nietzsche no texto *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*, já analisada por Foucault na conferência de 1973, publicada em *A verdade e as formas jurídicas*.

da sexualidade I e no *Em defesa da sociedade*, ambos de 1976, sofre deslocamentos e ampliações nos anos seguintes (1977-1979) com os cursos do *Segurança, território, população* e o *Nascimento da biopolítica*. Nesses cursos aparece mais claramente a intenção de compreender os mecanismos que tomam os aspectos biológicos da espécie como estratégia da política e estratégia geral do poder (FOUCAULT, 2008) em sua articulação sobre os problemas da população. Nesse momento aparece o neologismo da governamentalidade e o 'como' de sua atuação pelos dispositivos de segurança, assim como as relações entre a arte de governar e as racionalidades liberal e neoliberal.

De acordo com Michel Senellart este “renovamento teórico” sobre o papel exercido pela noção de governamentalidade para investigar a racionalidade política ocidental recebe duas leituras, “l’una pone l’accento sulla continuità con i lavori precedent, l’altra, senza negare una certa continuità, distingue, al di là del semplice rimaneggiamento concettuale, delle inflessioni, degli spostamenti e delle linee di rotura” (SENELLART, 2006, 13)<sup>160</sup>. Para Senellart, Pasquale Pasquino, Colin Gordon e Dominique Séglaard seriam representantes da primeira linha interpretativa que não supõe ruptura e ele próprio representaria a leitura que percebe mutações mais significativas. Seu argumento principal vê nas interpretações de continuidade que apresentam um percurso coerente, uma análise focada nos resultados, o que perturbaria a genealogia e indicaria a formulação de um saber positivo. Para ele, “al posto di una concatenazione continua, si vedono allora sorgere discontinuità che colpiscono, dubbi, rotture di piano – in una parola: tracce di un vero lavoro” (SENELLART, 2006, 15)<sup>161</sup>. O que sustenta sua indicação de mutação residiria, resumidamente, em não mais buscar no discurso

---

<sup>160</sup> Tradução livre: “Uma coloca o acento sobre a continuidade com os trabalhos precedentes, a outra, sem negar uma certa continuidade, distingue, para além de um simples remanejamento conceitual, inflexões, deslocamentos e linhas de ruptura” (SENELLART, 2006, 13).

<sup>161</sup> Tradução livre: “No lugar de uma concatenação contínua, vê-se surgir discontinuidades que afetam, dúvidas, rupturas de planos – em uma palavra: traços de um verdadeiro trabalho (SENELLART, 2006, 15).

da guerra e sim, no discurso econômico os fundamentos para a crítica da razão política.

A despeito dessas diferentes interpretações e não desconhecendo o deslocamento provocado pela noção de governamentalidade, nossa intenção não é a de responder a esta problemática. Nossa leitura andarà na direção que colhe as diferenças entre a técnica disciplinar e a de segurança, bem como na apreensão da série segurança – governo - população, como o campo da atuação tipicamente biopolítica (FONSECA, 2002), alcançada nas análises de Foucault destes anos seguintes a 1976, na intenção de recortar dentro do grande feixe das práticas biopolíticas, um questionamento sobre o corpo.

Já na última aula do *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta as diferenças entre as tecnologias disciplinar e biopolítica. Ou melhor, entre mecanismos disciplinares e mecanismos de regulação. Nessas passagens é reforçada a diferença da atuação do poder nos corpos individuais e da nova tecnologia que “se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida” (FOUCAULT, 1999, 289). Com a biopolítica aparece um novo corpo, um corpo ‘múltiplo’, nas palavras de Foucault, aparece a população. Tomar a população como problema científico, político e de poder implica o exercício de medição dos fenômenos coletivos, fenômenos aleatórios que observados individualmente nada diriam, mas que, colhidos e observados em seu conjunto ao longo do tempo, podem ser subsumidos a uma constância e regularidade. Por isso, a validade de novos mecanismos responsáveis por medições, previsões, estimativas para intervir no plano das determinações de tais fenômenos.

Esses mecanismos de regulação, que de acordo com a segunda aula do *Segurança, território, população*, são mecanismos de segurança, atuam em diferença não apenas em



relação à disciplina, mas também em relação ao poder soberano. É um outro ‘corpo’ o seu objeto. Nem o corpo individual, nem o súdito são o seu alvo. Seu objeto é a população e sua atuação é sobre fenômenos reais, para alterar, majorar ou inibir seus efeitos.

A população não aparece como uma soma de sujeitos, mas uma ‘coleção de processos’ (FOUCAULT, 2008) a serem governados e geridos exatamente no que se entende por sua naturalidade<sup>162</sup>. De acordo com Foucault:

Trata-se ao contrário de fazer os elementos de realidade funcionarem uns em relação aos outros. Em outras palavras, não é ao eixo da relação soberano-súdito que o mecanismo de segurança deve se conectar, garantindo a obediência total e, de certa forma, passivo dos indivíduos ao seu soberano. Ele se conecta aos processos que os fisiocratas diziam físicos, que poderíamos dizer naturais, que podemos dizer igualmente elementos de realidade (FOUCAULT, 2008, 86).

A naturalidade da população a ser gerida diz respeito à sua existência mediante variáveis<sup>163</sup>, incluindo aí meios e coisas, bem como a imprevisibilidade dos comportamentos individuais e a constância de fenômenos. O objeto do governo está em penetrar na aleatoriedade dessas variáveis e reconhecer acima das ocorrências singulares a constância de fenômenos que só aparecem tomando o conjunto da população<sup>164</sup>.

Reconhecer na população não uma realidade primária, mas constituída por variáveis, importa em reconhecer a ineficácia da soberania e da lei na sua gestão, dada a sua ‘não transparência’ e a sua não inclusão numa relação de obediência à

---

<sup>162</sup> Nas palavras de Foucault sobre a população: “ela vai ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural” (FOUCAULT, 2008, 92).

<sup>163</sup> Clima, meios de subsistência, hábitos, intensidade do comércio etc.

<sup>164</sup> A respeito dos fenômenos constantes Márcio Fonseca nos diz que: “Se tais ocorrências dependem de acidentes, de acasos, de condutas individuais não totalmente previsíveis e de causas conjunturais, no conjunto da população, pode-se perceber as regularidades Segundo as quais essas ocorrências se dão” (FONSECA, 2002, 216).

vontade do soberano. Mas se a sua não acomodação a um modelo de força da lei a inscreve como fenômeno natural, “não quer dizer entretanto que a população seja uma natureza inacessível e que não seja penetrável, muito pelo contrário” (FOUCAULT, 2008, 93). A entrada ‘na’ e a administração ‘da’ população dependem de cálculos e medições capazes de prever como o mover nas variáveis que a sustentam acaba por surtir efeitos na sua naturalidade. É exatamente dentro do que constitui a natureza da população, pelas vias desta natureza acessível que se dá a abertura para a sua transformação.

O movimento entre as técnicas de poder e as variáveis, não somente dão acesso à população em seus ciclos naturais, como também a colocam em existência<sup>165</sup>. A população não é um conjunto de sujeitos de direito, mas de homens-espécie em suas condições biológicas. A atuação de mecanismos de poder sobre fenômenos globais da população acaba por permitir a penetrabilidade desses mecanismos na regulação e organização dos próprios processos biológicos das massas (FONSECA, 2002).

Vemos a caracterização dos mecanismos de segurança não como o que obriga ou impede (situação das disciplinas e da soberania), mas como o que atua sobre a realidade efetiva tomando seus elementos e deixando-os agir uns em relação aos outros, para responder à realidade no manejo de seus próprios elementos, vindo a bloquear, direcionar ou anular efeitos dessa própria realidade. É isso que se entende por regulação. E essa regulação da realidade é regulação das formas como a vida de uma população se dá, pois a existência biológica se sustenta e se mostra a partir dos elementos variáveis da realidade, de modo que atuar sobre eles é atuar sobre a população. De acordo com Foucault:

---

<sup>165</sup> O que está em cena aqui é a possibilidade das técnicas de poder produzirem uma população que apresente características planejadas. Mover os meios e as coisas, permite mover as condições naturais da vida. Diminuir, por exemplo, a incidência de insalubridade de um local, afeta a permeabilidade dos corpos às doenças. Toda uma série complexa de planejamentos e práticas, assim, atinge e molda a própria espécie em seus ciclos vitais.

A segurança tem por função apoiar-se nos detalhes que não vão ser valorizados como bons ou ruins em si, que vão ser tomados como processos necessários, inevitáveis, como processos naturais no sentido lato, e vai se apoiar nesses detalhes que são o que são, mas que não vão ser considerados pertinentes, para obter algo que, em si, será considerado pertinente por se situar no nível da população (FOUCAULT, 2008, 60).

Assim, alcançar a população em sua chamada naturalidade, regular os fenômenos que chegam a ela e a organizam é o propósito deste mecanismos de poder que são a segurança. Se para tais mecanismos há um corpo diferente a ser normalizado (população), o exercício dessa nova tecnologia de poder também agenciará o espaço e produzirá uma forma de normalização diversa da tecnologia disciplinar e da soberania.

De acordo com o que já vimos, a normalização disciplinar é tratada no *Segurança, território, população* como normação e a normalização biopolítica executada pelos mecanismos de segurança é nomeada de normalização em sentido estrito. O exemplo utilizado por Foucault para caracterizar nesta última forma de normalização a anterioridade do normal e não da norma é o da epidemia da varíola no século XVIII. Pelas práticas de variolização ou vacinação <sup>166</sup> junto com instrumentos estatísticos, não é um impedimento da varíola que está em cena, nem tampouco o tratamento da doença no indivíduo, mas, diferentemente, no cruzamento do indivíduo e do grupo, a efetuação de cálculos acerca do sucesso ou insucesso dos procedimentos de inoculação da doença. Para Foucault, a doença “vai aparecer como uma distribuição de casos numa população que será circunscrita no tempo ou no espaço” (FOUCAULT, 2008, 79). Como distribuição de casos dentro de uma população medidos matematicamente, os riscos da infecção da doença e seu nível de mortalidade podem ser calculados. Com isso é possível atribuir uma curva ‘normal’ desses índices em sentido

---

<sup>166</sup> Foucault se refere à inoculação ou variolização como chamada em 1720 e a partir de 1800 de vacinação.

global. Outros índices mais específicos que dividem em grupos a população por idade, lugar e profissão terão suas curvas de normalidade distribuídas umas em relação às outras e a atuação da tecnologia de poder será a de forçar a curva normal menos favorável e ‘mais desviante’ em relação à curva normal geral a se conduzir a ela<sup>167</sup>.

É normalização em sentido estrito esse contraste entre taxas de normalidades diferenciais, fazendo da normalidade mais favorável a norma a que outras normalidades precisam se reduzir. Como nos diz Foucault, temos primeiro o normal e depois a norma.

Em relação a outro agenciamento, o do espaço, procedido pelos mecanismo de segurança, ela não trata nem do território do soberano, nem do espaço artificial construído pelas disciplinas (FONSECA, 2002). O que aparece é a noção de ‘meio’ em que a espécie está inserida e suas relações naturais com esse meio. A noção de meio é acompanhada tanto do contexto das circulações quanto do conjunto de elementos naturais e artificiais que o compõem e afetam a mecânica da vida. Aquilo que é alvo da segurança é a organização do meio por via da regulação dos acontecimentos possíveis.

Alguns anos antes, nas conferências de 1974 no Rio de Janeiro sobre O nascimento da medicina social, Foucault reconstrói um percurso de formação da medicina social ao final do século XVIII e início do século XIX, para argumentar que o controle social não é apenas um controle sobre as consciências, mas também “dans le corps et avec le corps” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits II,

---

<sup>167</sup> O exemplo mais claro que Foucault fornece para a compreensão desta distribuição entre curvas diferenciais de normalidade, a qual a desfavorável deve ser conduzida àquela mais favorável está no caso da constatação do índice mais elevado no acometimento da varíola entre crianças até três anos. Este exemplo mostra que “o problema que se colocou foi procurar reduzir essa morbidade e essa mortalidade infantis de tal modo que ela tentasse chegar ao nível médio de morbidade e de mortalidade” (FOUCAULT, 2008, 82).

210)<sup>168</sup>. Para mostrar essa atuação de poder e rejeitar a hipótese de que nas sociedades capitalistas teríamos passado de uma medicina coletiva para outra privada, sua primeira proposição é a de que a medicina social teve como alvo inicial a socialização do corpo. Nas etapas de formação da medicina social, a de Estado na Alemanha, a Urbana na França e a da força de trabalho na Inglaterra, o que nos interessa é que já naquele momento Foucault esquadrinha, sem os conceitos de segurança e governamentalidade, a formação de diferentes processos e mecanismos voltados a captar os elementos que incidiriam na saúde e na doença num sentido global para sobre eles atuar. Não apenas estatísticas em torno dos nascimentos e mortes, mas também a verificação das condições de salubridade ou insalubridade do meio e a intervenção sobre ele, assim como a circulação do ar e da água, a exclusão dos dejetos e corpos mortos em suas influências sobre as condições de saúde social. Esses aportes variados, pensados anteriormente, na análise da formação da medicina social, auxiliam na compreensão de algumas atuações dos mecanismos de segurança, em especial acerca do agenciamento do espaço pela medicina social urbana da França.

Esses diferentes níveis de atuação dos mecanismos de segurança surgidos na metade do século XVIII, são pensados no *Segurança, território, população* na lógica da genealogia do poder em sua vertente biopolítica, quer dizer, relações de poder voltados para a população, mas são aí considerados técnicas de governo. Aparece o conceito de governamentalidade e com ele decisivas análises sobre a política e o poder na contemporaneidade. Sobre a consideração do conceito de governamentalidade, Foucault nos diz que:

À travers l'analyse de quelques dispositifs de sécurité, j'avais essayé de voir comment apparaissaient les problèmes spécifiques de la population, et, en regardant d'un peu plus pres ces

---

<sup>168</sup> Tradução livre: “dentro dos corpos e com os corpos” (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits II, 210).

problemes, j'avais été renvoyé au probleme du gouvernement (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits II, 635)<sup>169</sup>.

Com o conceito de governamentalidade Foucault pensa a racionalidade das práticas de poder em sua regulação da vida da população, quer dizer, por governamentalidade se coloca uma racionalidade que põe em funcionamento, em contextos precisos, as atividades de gerenciamento dos comportamentos humanos, atravessando o Estado e utilizando-o como instrumento de governo, mas não se resolvendo ou encerrando no próprio Estado<sup>170</sup>. O Estado não usa o governo como seu meio de exercer poder, mas, contrariamente, o próprio Estado é esquematizado pela razão governamental.

Na aula de 1 de fevereiro de 1978 Foucault apresenta seu neologismo e diz que:

Por esta palavra, 'governamentalidade', entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrument técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, 143).

Com a governamentalidade está em jogo a noção de administrar pessoas e coisas, pessoas que são despersonalizadas como sujeitos de direitos (CAMPBELL, 2011). A população não é formada pelo conjunto dessas pessoas consideradas

---

<sup>169</sup> Tradução livre: "Por meio da análise de alguns dispositivos de segurança, ensaiei observar como apareceram problemas específicos da população, e, observando um pouco mais de perto estes problemas, fui enviado ao problema do governo" (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits II, 635).

<sup>170</sup> Sobre isso André Duarte aponta que: "Com a noção de governamentalidade, Foucault uma vez mais reiterava a importância de deixar de lado a figura do Estado onipotente e onipresente, capaz de controlar todos os recantos do social, em nome de técnicas difusas para governar os indivíduos em diferentes domínios. Uma vez mais, portanto, reforçava-se a destruição do mito do Estado" (DUARTE, 2010, 236).

em termos abstratos, mas por uma nova economia de poder que a estabelece como objeto do governo. É, portanto, na investigação do surgimento da população e da relação entre sua formação e regulação como horizonte biopolítico que o conceito de governo e sua genealogia é buscado por Foucault. O conceito de governo na cultura ocidental opera como um paradigma das relações de poder (SENELLART, 2006), que não apenas demonstra a racionalidade política moderna, mas, sobretudo, o próprio modo de funcionamento das relações de poder.

Na arte do governo as relações de poder tratam da condução dos comportamentos, do cuidado com os homens combinado à gestão das coisas<sup>171</sup>. Foucault anota tanto a introdução da economia no exercício da política (FOUCAULT, 1994, Dits et Écrits II, 642) quanto a consideração de fenômenos próprios da população, como elementos de gestão das técnicas de governo. Mas se essas são as características do governo moderno liberal que inicia na metade do século XVIII, tendo como objeto a população e como mecanismo a segurança, Foucault não apenas questiona a racionalidade liberal, mas busca o sentido da noção de governo como prática de poder ocidental desde o século XVI. Para apontar o sentido de governamentalidade como essa racionalidade no exercício do poder, que surge num contexto histórico conectando para sua atividade as “relações entre Estados, economia política e os problemas da população” (DUARTE, 2010, 247), Foucault analisa as formas históricas de governo pensado como condução dos homens e encontra no pensamento religioso da pastoral cristã esse sentido de governo como condução dos homens e não do território ou da cidade, como era o modelo da cultura grega<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Uma conhecida leitura anti-maquiavel é esquadrihada na apresentação do conceito de governamentalidade, já que não se trata da capacidade de manter o poder de um governante sobre seu território, mas, contrariamente, como a condução de um conjunto de homens e coisas que precisam ser guiados e conduzidos.

<sup>172</sup> Segundo Foucault: “nunca, entre os gregos, vocês encontrarão a ideia de que os deuses conduzem os homens como um pastor pode conduzir seu rebanho” (FOUCAULT, 2008, 168).

No poder da pastoral cristã está presente a noção de condução das almas de um pastor e seu rebanho, que implica a condução das condutas concretas e continuadas dos homens no registro individual e coletivo, tendo por fim o exercício de gestão da própria vida. O poder pastoral é, nas palavras de Foucault, um poder do cuidado de cada indivíduo e da multiplicidade:

Por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*, o que vai ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população de que lhes falava (FOUCAULT, 2008, 172).

O modelo de poder pastoral, apesar de não constituir um poder político e de ter supostamente acabado no século XVIII, é entendido por Foucault como uma tecnologia de poder do ocidente e que inaugurou a marca do governo dos homens e condutas; traço esse de governo que será alvo de suas análises nos cursos de 1978 e 1979, nas diferentes organizações da governamentalidade<sup>173</sup>. São três as formas de governamentalidade trabalhadas, a da razão de Estado, entre os séculos XVI e XVII, a governamentalidade liberal, de meados do século XVIII, e por último a neoliberal, do século XX.

Trataremos em curtas e esquemáticas linhas dessas formas de governamentalidade, para localizar o problema que

---

<sup>173</sup> Michel Senellart, ao expor que o conceito de governamentalidade decorre das análises de Foucault sobre o desenvolvimento do governo como poder diverso tanto da soberania quanto da disciplina e derivado da prática da pastoral cristã, não entende que seja possível ler tal conceito como um *telos* do pensamento de Foucault, ao qual chegaria sua genealogia do poder. Diferente de um resultado totalizante e capaz de justificar todo o percurso das análises de poder como um *continuum*, a noção de governamentalidade seria um 'ponto de vista histórico-prático' e ainda afirma que: "Foucault resta nietzscheano nella sua euristica (analizzare le identità stabile a partire dai complessi di forze), come pure nella sua prospettiva ermeneutica (dissolvere l'unità di senso nella rete delle prospettive)". Tradução livre: "Foucault permanece nietzscheano na sua heurística (analisar as identidades estáveis a partir do complexo de forças), como também na sua perspectiva hermenêutica (dissolver a unidade de sentido nas redes das perspectivas)" (SENELLART, 2006, 19).



queremos recortar dentro da complexidade do tema da governamentalidade e técnicas de governo que trata da relação corpo, governo e população.

A governamentalidade da razão de Estado representa, na ótica de Foucault, uma ruptura com a racionalidade do poder pastoral, apesar de manter como um dos objetos do poder a condução dos homens, que passam a ser governados não mais por regras de cunho transcendental, mas ligadas às práticas secularizadas do governo. É colocada em questão qual racionalidade deve servir para governá-los na intenção de conservar o Estado e preservar o governo. Há a preocupação de pensar o Estado em suas relações externas (com outros Estados) e também em suas relações internas.

Nas relações internas é armada uma tecnologia de poder, a da polícia, que sirva para a preservação do Estado e o faça objetivando não a salvação das almas, mas da população em seus fenômenos atinentes à vida terrena, cuidando dos homens naquilo que eles fazem. “Seu objetivo é criar a estabilidade do Estado a partir do controle das atividades dos indivíduos” (FONSECA, 2002, 223). Trata de uma tecnologia de poder cujo governo dos homens se distribua em cuidados com saúde, proteção de riscos, bem-estar, assistência aos inválidos, problemas de pobreza etc.

A governamentalidade liberal de meados do século XVIII altera o quadro da prática de governo da razão de Estado. Sai de cena a tecnologia da polícia e a condução detalhada pela qual era possível atuar diretamente sobre homens e coisas. “Tal transformação consistirá, em linhas gerais, no aparecimento de um princípio de limitação da arte de governo no que concerne às medidas de política interna adotada pelos Estados” (FONSECA, 2002, 224). Além da autolimitação do governo, penetra no plano da política a medida da economia mediante a qual o governo absorve do mercado e de sua produção de verdade critérios para a sua

atuação<sup>174</sup>. Nisso o Estado deixa de se referir exclusivamente a si mesmo para governar um conjunto de interesses. Trata-se de “governar a partir da sociedade e para a sociedade” (DUARTE, 2010, 240).

A análise foucaultiana da governamentalidade liberal não se refere ao esgotamento explicativo do regime de governo em pauta<sup>175</sup>, sua preocupação estaria assentada em discutir o liberalismo não como ideologia ou ideal, mas sim como uma racionalidade de governo complexa. A especificidade do liberalismo residiria na sua condição de ‘princípio e método de racionalização do governo’ (Foucault, 1994, Dits et Écrits II) ligada a duas máximas: a máxima econômica e o postulado de que ‘o governo não pode ser um fim em si mesmo’ (FOUCAULT, 2008b).

Quer dizer que o liberalismo é, por um lado, interrogado, de acordo com a análise genealógica, em suas técnicas e objeto, e, por outro lado, se coloca a questão sobre ‘como é possível o governo’? Trata-se de compreender os mecanismos de atuação do governo liberal na gestão da população, mas também interrogar, para além da vigência das práticas voltadas aos efeitos atinentes à razão liberal, a ‘legitimidade de seu projeto’ (FOUCAULT, 2008b) em busca de tais efeitos. Coloca-se a pertinência de investigar o governo pelos mecanismos postos em funcionamentos para que os objetos governados tomem uma direção mais favorável e igualmente a pertinência de questionar qual a configuração tomada pelos objetos na prática liberal.

Essas questões levam a considerar que a partir

---

<sup>174</sup> Sobre isso Foucault é explícito no *Nascimento da biopolítica*: “Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de verificação, quero dizer, um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental” (FOUCAULT, 2008b, 45).

<sup>175</sup> O direcionamento de Foucault anda na contra-mão das explicações da filosofia política sobre os regimes políticos. No lugar das teorias acerca do Estado ele desenvolve uma genealogia dos modos como o governo conduz os homens e o Estado é pensado neste horizonte do governo. Não como o fundamento do poder, mas como insituição pensada em relação com à racionalidade governamental.

de meados do século XVIII ocorreu uma modificação na tecnologia do poder que passa a regular os movimentos e fenômenos da população de modo não incisivo, interioriza a lógica econômica, e considera a liberdade como circulação de pessoas, coisas e riquezas. Os mecanismos de segurança, exatamente pela internalização da máxima econômica de jogar com os elementos da realidade ajustando-os em sua naturalidade<sup>176</sup>, operam de acordo com o princípio do *laissez-faire*. Nisso o governo liberal se distingue tanto da disciplina quanto da soberania para constituir o campo das práticas biopolíticas na regulação da vida da população. Não se trata do controle minucioso dos indivíduos, nem da regência do soberano, mas sim, de fazer surgir a população e regular o conjunto de interesses num espaço de liberdade. Não são indivíduos normalizados e tampouco sujeitos de direitos o objeto do governo, e sim uma massa avaliada em seus movimentos globais a qual se alcança no plano das variáveis que a constituem. Nesse sentido, o governo não intervém de modo direto sobre pessoas e coisas, mas lida com os móveis da política, os interesses que surgem e circulam quando há espaço de liberdade nas relações, na produção de riquezas, na troca, no consumo etc. Por isso a racionalidade liberal fabrica, organiza e consome liberdades (FOUCAULT, 2008b, 86/88). É uma tecnologia de governo da *expertise*, do necessário conhecimento do que é útil ou inútil governar. Seria inútil buscar controlar os mecanismos espontâneos da economia, já que o mercado é verificação. É preciso respeitar essa evidência. Nesse sentido essas limitações que tangem os mecanismos naturais da economia na troca de riquezas e a utilidade das medidas de intervenção (FOUCAULT, 2008b) desenham não o respeito à liberdade como um direito existente, mas a necessidade da liberdade para o governo. O que é útil governar são os interesses como “princípio da troca e critério da utilidade” (FOUCAULT, 2008b, 61).

---

<sup>176</sup> Para esse contexto podemos mencionar o exemplo da passage da peste para a varíola e o exemplo da escassez de grãos.

Os dispositivos de segurança são os mecanismos de produção de liberdades, eles atuam compondo uma situação atual de liberdade calculando no complexo embate entre interesses divergentes como assegurar que um interesse não coloque em risco, ou seja, não represente perigo para o interesse coletivo. A dupla face econômica e política do governo, visível na estreita relação entre liberdade e segurança, se articula, assim, a uma cultura do perigo. A exposição ao perigo caracteriza o liberalismo nos pólos liberdade – internalização da economia – limitação da atuação do governo e segurança – política – regulação/intervenção. De acordo com Foucault, “por toda parte vocês vêem esse incentivo ao medo do perigo que é de certo modo a condição, o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo” (FOUCAULT, 2008b, 91).

A última forma de governo, a neoliberal, é composta pela consideração de sua forma alemã e americana. A racionalidade do neoliberalismo alemão, representada pela escola de Friburgo ligada à revista *Ordo*, move-se no horizonte da crise de legitimidade do Estado no segundo Pós-Guerra. A alternativa ao problema do Estado nazista será ofertada por uma justificativa não estatal de sua organização e funcionamento. Será a economia a fundamentar a legitimidade do Estado.

Na forma de governamentalidade neoliberal norte-americana, representada pela escola de Chicago, a lógica da economia e a racionalidade do mercado vão se estender também para a vida social. Se na racionalidade liberal o governo assumia sua verificação na naturalidade dos processos econômicos, no governo neoliberal a economia precisa produzir condições de competição e concorrência. O artifício da concorrência permite ao mercado padronizar e programar as condutas da população e estabelece a figura do *homo oeconomicus*<sup>177</sup>. O mercado é

---

<sup>177</sup> Na aula de 14 de março de 1979 do Nascimento da biopolítica, Foucault mostra a inovação da noção do *homo oeconomicus* pela racionalidade neoliberal. Não se trata de pensá-lo mais em termos de parceiro troca, mas como “empresário de si

instrumento de governo na medida em que desenha o homem-capital, ou seja, o homem como empresário de si mesmo e agente econômico infiltrado num contexto no qual é crivado pelos estímulos do mercado aos quais deve responder melhorando continuamente a si mesmo.

A sutil, porém eficaz regulação governamental neoliberal, parte das regras econômicas do mercado globalizado e competitivo, provocando uma obsessiva busca do homem agente de si mesmo, no lapidar, crescer e incrementar suas capacidades<sup>178</sup>. A biopolítica antes pensada em termos do governo estatal já não depende da ação administrativa do Estado na sua forma neoliberal. A lógica do mercado de concorrência se espalha para a sociedade e se converte em motor de informação capaz de programar o controle social.

Trata-se aí da descoberta de que a determinação do padrão comportamental por parte dos indivíduos e da população já não depende mais apenas da atuação governamental administrativa por parte do Estado, pois o próprio mercado econômico de concorrência também pode perfeitamente se encarregar disso, atuando de maneira ágil, descentralizada e bastante eficaz como instância de produção de subjetividades. (DUARTE, 2010, 263).

A economia na biopolítica neoliberal norte-americana é critério de leitura tanto dos fenômenos sociais quanto do

---

mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor”(FOUCAULT, 2008b, 311).

<sup>178</sup> É neste ponto que podemos nos reportar à bioescase contemporânea trabalhada anteriormente. A bioescase é prática perfeitamente condizente com a racionalidade neoliberal, uma vez que trata da continuada construção e melhoramento de si mesmo em face de uma necessidade de adequação de uma sociedade competitiva. São muitas as práticas de bioescase e podem ocorrer tanto nas operações sobre a superfície e estética do corpo, quanto nas operações sobre a interioridade do corpo. Desde que a interioridade não seja considerada como subjetividade mas sim os genes, o cérebro e as funções biológicas. A proliferação de uma cultura farmacológica não toca apenas na incapacidade de viver perdas e dores (como muitos relatos e estudos têm apontado); mas também traz para a cena a intenção de concerto de comportamentos considerados deficitários. Traços de melancolia, tristeza, irritabilidade, ansiedade, insegurança, distração etc., precisam ser corrigidos e a promessa farmacológica parece mágica. Sobre este tema, conferir: CAPONI, Sandra. Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012 e PRECIADO, Beatriz. Testo Yonqui. Madrid: Edotirial Espasa Calpe, 2008.

humano; ela funciona como ciência do comportamento. Na análise do capital humano está em jogo, de um lado, uma parcela de volutariedade que diz respeito às qualidades que podem ser melhoradas ou adquiridas, e de outro lado, uma parcela hereditária e inata. Nessa forma de governo aparece não apenas a disseminação da forma-empresa na sociedade econômica de informação que impulsiona o autoinvestimento sobre as habilidades no espaço da concorrência, mas também aparece o conhecimento biológico como projeto da racionalidade econômica neoliberal.

A vinculação entre hereditariedade e comportamento é no mínimo preocupante, para Foucault, já que remete à possibilidade de programação genética na produção do homem. Quer dizer que o conhecimento biológico e genético é alarmante porque abre a porta para uma formatação qualificante do humano. O domínio da genética é um problema econômico e os efeitos disso podem ser desastrosos, como bem anota Foucault no *Nascimento da biopolítica*:

Sobre esse problema dos elementos hereditários do capital humano, não creio que haja atualmente estudos feitos, mas vê-se muito bem como eles poderiam ser feitos, e sobretudo vê-se muito bem, através de um certo número de inquietudes, de preocupações, de problemas, etc., como está nascendo uma coisa que poderia ser, conforme a preferência, interessante ou inquietante. (...) Ora, é evidente que não temos de pagar para ter o corpo que temos, ou que não temos de pagar para ter o equipamento genético que é o nosso. Isso tudo não custa nada. Bem, não custa – será mesmo? Podemos muito bem imaginar uma coisa dessas acontecendo (o que estou fazendo nem chega a ser ficção científica, é uma espécie de problemática que está se tornando corrente agora). (FOUCAULT, 200B, 312/313).

A utilização genética é, portanto, um problema político já que enraizada na perspectiva de melhoramento do capital humano. Mas, além dessa perspectiva genética, do que é hereditário, Foucault também assinala os investimentos para incrementar o capital

humano na parcela do que pode ser adquirido. E aí toda uma rede de operações é posta em movimento para formar a ‘competência-máquina’. Há um investimento educacional que não se restringe ao campo da instrução, mas também envolve – e isso fica claro no exemplo da educação dos filhos atravessada pela lógica do capital humano <sup>179</sup> – tempo gasto, cuidados, estimulação da criança, proporção de afeto etc. Também a saúde e a higiene pública serão inseridas no campo do problema de investimento do capital humano, no contexto neoliberal (FOUCAULT, 2008b). Sobre as modulações das práticas biopolíticas, Rose nos diz que:

At the risk of simplification, one could say that the vital politics of the eighteenth and nineteenth centuries was a politics of health – of rates of birth and death, of diseases and epidemics, of the policing of water, sewage, foodstuffs, graveyards, and of the validity of those agglomerated in towns and cities. Across the first half of the twentieth century this concern with the health of the population and its quality became infused with a particular

---

<sup>179</sup> Essa percepção de Foucault é particularmente interessante, pois hoje constatamos, por exemplo, no ambiente escolar, toda uma dinâmica de chamar os pais para dentro da escola, para que acompanhem o desenvolvimento dos filhos e, sobretudo, constata-se os constantes entrecruzamentos entre dificuldade de aprendizado com problemas comportamentais, médicos e/ou familiares. Não é raro que as escolas, diante de uma criança com defasagem de aprendizado, não venham a requisitar que os pais submetam a criança a uma bateria de investigações psicológicas e médicas, para diagnosticar uma qualquer perturbação comportamental, biológica ou familiar como causa do mau desempenho. No próximo capítulo será analisado o tratamento dos chamados transtornos de conduta e encontramos uma tese de doutorado em psicologia defendida por Janaína Thaís Barbosa Pacheco na UFRGS em 2004, sob o título: **A construção do comportamento anti-social em adolescentes autores de atos infracionais**: uma análise a partir das práticas educativas e dos estilos parentais. (Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6132/000525387.pdf?sequence=1>) Essa pesquisa tentou identificar elementos propícios ao surgimento de tais transtornos na infância, bem como seu possível desdobramento em delinquência e conduta ilícita na adolescência. A pesquisa colocou sob análise 311 adolescentes do sexo masculino diagnosticados com transtorno de conduta anti-social, divididos em dois grupos. Um grupo de 148 adolescentes que já haviam cometido infração e outro grupo de 163 adolescentes não infratores. As variáveis pesquisadas para compreender a presença do distúrbio de comportamento e sua transformação em prática de delitos foram em especial as seguintes: a) configuração familiar e b) comportamento anti-social existente em algum membro da família. O que se pode colher desta pesquisa, ainda que não estejamos tratando de investigação na área da psicologia, é que os tais adolescentes, que visivelmente escapam e desviam de uma adequada formação do capital humano, além de terem suas condutas patologizadas, foram alvo de pesquisa que busca justificar suas patologias em dados tanto genéticos quanto adquiridos.

understanding of the inheritance of a biological constitution and the consequences of differential reproduction of different subpopulations; this seemed to oblige politicians in so many countries to try to manage the quality of the population, often coercively and sometimes murderously, in the name of the future of the race. But the vital politics of our own century looks rather different. It is neither delimited by the poles of illness and health, nor focused on eliminating pathology to protect the destiny of the nation. Rather, it is concerned with our growing capacities to control, manage, engineer, reshape, and modulate the very vital capacities of human beings as living creatures. It is, I suggest, a politics of 'life itself' (ROSE, 2007, posição 240 de 9295)<sup>180</sup>.

A questão que agora nos interessa trata de qual seria o lugar/relação do corpo com as práticas de regulação/segurança da população na racionalidade liberal e com as práticas de investimento do capital humano da racionalidade neoliberal. Esta é uma questão delicada porque não trata de descomplexificar a racionalidade governamental para referi-la e pensá-la a partir do corpo, nem mesmo trata de reorientar para o corpo a conhecida direção da biopolítica sobre vida e população. A dificuldade desta questão reside justamente no levar em consideração a monumental empreitada analítica de Foucault sobre o governo biopolítico e nesse cuidado de não redução pelo recorte proposto, conseguir minimamente mostrar que o corpo não é irrelevante na biopolítica.

---

<sup>180</sup> Tradução livre: " Correndo o risco de simplificação, pode-se dizer que as políticas vitais dos séculos XVIII e XIX era uma política de saúde - das taxas de nascimento e morte, de doenças e epidemias, do policiamento de água, esgoto, alimentos, cemitérios, e da validade dos aglomerados em vilas e cidades. Em toda a primeira metade do século XX, essa preocupação com a saúde da população e sua qualidade inspirou um entendimento particular da herança de uma constituição biológica e as conseqüências de reprodução diferencial de diferentes subpopulações; isso parecia obrigar os políticos de tantos países em tentar gerir a qualidade da população, muitas vezes coercitivamente e às vezes mortalmente, em nome do futuro da raça. Mas a política vital o quatro próprio século parece bastante diferente. Não é nem delimitado pelos polos de doença e saúde, nem focada na eliminação patologia para proteger o destino da nação. Pelo contrário, é preocupado com as nossas capacidades crescentes para controlar, gerenciar, engenheiro remodelar, e modulam as capacidades muito vitais dos seres humanos como seres vivos. É, eu sugiro, uma política da 'vida mesma'" (ROSE, 2007, posição 240 de 9295).



Claro, é preciso antes de tudo não intercambiar corpo e corpo individual, como se fosse irremediável e até mesmo ‘natural’ esse laço. Sem querer simplificar muito, o corpo individual é um efeito, uma realidade realizada por práticas produtivas de poder. Diferente do corpo individual, o corpo, ao qual não estamos sequer autorizados a referir a partir de um ‘conceito’, uma vez que implicaria pensá-lo já integrado num quadro de definição, indica abertura<sup>181</sup>. Por isso Foucault o coloca como ‘maleável’ às práticas de poder. Há uma ‘impossibilidade’ do corpo quanto ao seu estatuto ou permanência

Se não há uma justaposição entre corpo e corpo individual, já que, superficialmente falando, o corpo individual produzido é fixação de uma forma-função diante das mais variadas possibilidades do corpo ser constituído como outro<sup>182</sup>, o aporte da biopolítica apaga o corpo como corpo individual, o que não quer dizer que a regulação da vida da população não tenha nenhuma relação de pertinência com o corpo.

Dito isso, precisamos pontuar alguns aspectos das incursões sobre a biopolítica, para buscar a sua relação com o corpo.

Se pensamos que Foucault faz em sua analítica do poder uma investigação que é também sobre as formulações epistemológicas do governo, abrindo um ‘acesso discursivo’ à racionalidade do governo (ROSE, 1996; CUTRO, 2004), isso implica perceber que Foucault se ocupou em entender não apenas o exercício das técnicas de poder sobre seus objetos, mas também como os próprios objetos são constituídos precisamente por uma lógica de governo. Em outros termos, não compreender apenas a

---

<sup>181</sup> São muitos os ‘conceitos’ ou leituras de corpo. O corpo anatômico representa uma compreensão e definição diversa em relação ao corpo-máquina, também o corpo biológico ou o ‘corpo da vida’ e tantas outras formas de inteligibilidade divergem. Nosso propósito não está em caracterizar cada uma dessas diferentes leituras, mas apontar a impossibilidade do corpo como ‘um’, quer dizer, como enquadrável em um conceito fechado, que é o que justamente mostra as tantas lentes de inteligibilidade a ele aplicadas.

<sup>182</sup> Mais uma vez podemos lembrar da conferência *O corpo utópico*, onde Foucault joga com as variadas condições do corpo.

atuação do poder sobre os objetos, mas compreender também a aparição dos próprios objetos a partir do como são governados. Quer dizer que:

Si tratta di un lavoro di decodificazione che dale pratiche risale ad una struttura del pensiero. Da questo punto di vista, il governo della vita economica non è inteso solo come iscrizione della vita nei processi del capital, ma è inseparabile da come lo Stato fa della vita il suo oggetto (CUTRO, 2004, 139)<sup>183</sup>.

O aspecto epistemológico da biopolítica toca na positividade/produção da relação do governo com seu objeto. Desse ponto de vista, um dos problema da biopolítica, ou seja, uma de suas faces obscuras, não está apenas no investimento da vida como objeto de poder (que por si só leva a consequências inquietantes), mas como a própria vida é moldada e absorvida para se constituir como objeto de governo.

Dessa esquematização da vida pela relação de positividade do governo com seu objeto, docorre uma 'estandardização' do objeto. A segurança contra imprevistos e perigos para a população ou a segurança dos comportamentos do *homo oeconomicus*, são indicadores da segurança do próprio objeto em termos de sua planificação e previsibilidade. O modelo da economia, que é ciência da sistematização de respostas de acordo com as variáveis mensuráveis dos acontecimentos, é também o modelo de governo dos objetos.

Na regulação dos fenômenos da população da biopolítica liberal, como, por exemplo, o tratamento e a prevenção de doenças, o corpo é estandardizado dentro da normalidade natural

---

<sup>183</sup> Tradução livre: "É um trabalho de decodificação, que das práticas remonta a uma estrutura de pensamento. Deste ponto de vista, o governo da vida econômica não é entendido apenas como a inclusão da vida nos processos do capital, mas é inseparável da forma como o Estado faz da vida o seu objeto" (CUTRO de 2004 139).

mais favorável tomada como medida. Podemos perceber como na biopolítica liberal população e corpo são profundamente envolvidos, se observarmos que só há população se existir uma coleção de processos biológicos subsumíveis a algum nível de uniformidade. Essa uniformidade no nível do corpo, por sua vez, justifica a intervenção sobre os corpos dissonantes representantes de risco. Homossexuais, mulheres históricas e crianças onanistas são alguns exemplos de corpos que escapam dos padrões de normalidade estandardizados. Mas também esses corpos ‘desviantes’ são sugados para dentro da estandardização (de cunho negativo e apresentando perigo para a espécie), já que eles aparecem, do ponto de vista epistemológico, como efeito do modo como são governados. Do ponto de vista das práticas produtivas, podemos falar da histerização do corpo da mulher, da pedagogização do corpo da criança, da psiquiatrização do corpo homossexual etc. Saúde pública, políticas públicas de saúde, projetos higienistas se encontram e entrecruzam no funcionamento da biopolítica liberal.

O corpo na biopolítica não é, efetivamente, o corpo individual (que só é relevante como fragmento dentro de dados estatísticos e fragment da população). Aparece o corpo ordenado pela sua captura em códigos que estabelecem os critérios de sua saúde ou sua doença em larga escala. O corpo como abertura e mutação, sequestrado para o modelo de estandardização, é aí contido e controlado.

Na biopolítica neoliberal, com a noção de capital humano, há uma modificação na relação do governo com seu objeto. Vêm para a cena o autogerenciamento do corpo sem, no entanto, eliminar o projeto de segurança do objeto – sua estandardização. Isso porque não podemos esquecer que o modelo econômico ampliado para a dimensão social indica uma economia dos comportamentos, que serão, apesar da aparência de autogestão, minuciosamente conduzidos e incentivados. Também a dupla formação do capital humano ancorada em elementos adquiridos ou

genéticos remete a essa construção dos corpos. Investimentos na educação, na modificação ou aprimoramento da aparência e igualmente a manipulação genética e consumo de farmacotrópicos são formas de engenharia das próprias capacidades no autogerenciamento do corpo.

Se não é instância única, o corpo é instância privilegiada da continuada escalada do capital humano. Surge a importância de ser saudável, a quase obrigatoriedade, melhor dizendo, de ser saudável. Estamos no terreno do que Francisco Ortega chama de bioascese, já trabalhada anteriormente. Mas a produção de si pelo corpo responde aos padrões desejáveis, e, portanto, estandardizados de corpo. Corpos em trânsito não heteronormativos, corpos obesos, corpos pouco produtivos, por exemplo, também representam a linha de escape da ordenação que estabelece as boas e válidas habilidades dos corpos e igualmente se colocam como objetos a serem ordenados por toda uma sorte de classificação negativa<sup>184</sup>.

Em tudo isso o corpo também se mostra como objeto posto em evidência e criado pelo funcionamento das lógicas de governo biopolíticas. Sua ordenação está relacionada justamente a sua produção com roupagem específica. No interior de toda a complexidade da política contemporânea como regulação da vida, percebemos que o tipo de população e de vida desejáveis se articulam ao controle do corpo pelo governo. É interessante lembrar que em pleno século XIX Nietzsche tratou o projeto político e cultural moderno como adestramento do corpo e utiliza, para tanto, um léxico botânico de cultivo e biológico de programação. Tanto para Nietzsche quanto para Foucault, a política é regulação do biológico e ordenação do corpo.

---

<sup>184</sup> Ainda que não seja alvo desta pesquisa, tratar das resistências no nível do corpo que foge a qualquer classificação é um tema de análise bastante pertinente no ambiente da biopolítica neoliberal.

#### **4. PODER E ESTRATÉGIAS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS: A FACE BIOPOLÍTICA DO DIREITO NA ORDENAÇÃO DO CORPO.**

De tudo o que até o momento foi trabalhado, primeiro, a tentativa de mostrar o corpo como inteligível apenas dentro de esquemas que o significam de uma ou outra maneira, portanto, atravessado por técnicas de visibilidade. Depois, o vastíssimo universo moderno, recortado pela observação de ambientação de técnicas que privilegiam a conotação do corpo *que se tem*, quer dizer, um corpo objeto, e, enfim, a politização do corpo, sua compreensão a partir de sua relação com o governo da vida como um dos objetos do governo; todo esse percurso amarrado pela tentativa de explorar as reiteradas formas de ordenação deste objeto complexo e imprevisível, quando passa a dialogar com o universo jurídico há que exigir alguns cuidados.

Não apenas porque o corpo é um objeto razoavelmente recente para o direito ou porque receba tratamentos não uniformes pelas categorias a partir das quais é pensado. Elementos estes relevantes e que serão rapidamente abordados mais para frente.

O motivo principal do cuidado a que nos referimos, repousa na dificuldade de tratar como o corpo é articulado no plano jurídico por conta dos diferentes níveis que se justapõem, combatem e se entrecruzam na definição e regulação deste objeto. Uma vez que ingressamos na análise jurídica sobre o corpo, somos confrontados com diferentes camadas confessadas e inconfessadas no seu tratamento. Há pouca transparência entre a diversidade de lentes que o configuram, sendo algumas lentes oficiais e outras subterrâneas. Queremos mencionar as diferenças existentes entre os fundamentos formais da conceituação do corpo em relação ao que está em jogo atualmente nas elaborações dos limites de sua disponibilização pensados em sua defesa e, finalmente, de ambos com relação à racionalidade subjacente que gerencia a visada contemporânea sobre o corpo.

Esta é uma rede tão intrincada que seguramente não desfaremos aqui todos seus nós. Se, por exemplo partimos da ambientação teórica formal que serviu para a arquitetura jurídica moderna (e o lugar aí do corpo), encontraremos a herança da filosofia da subjetividade e sua valorização da razão e da vontade o que se desdobra nas categorias do direito subjetivo, da autonomia da vontade, do valor da personalidade e toda uma série de institutos alimentados por uma orientação humanista. Ainda que esta vereda moderna constitua a face conceitualmente confessada da reflexão jurídica, e isso possa justificar a ambiguidade do corpo que dança entre seu enquadramento como coisa ou como pessoa, também podemos ver precisamente nesta atual dificuldade de tratamento do corpo, uma desestabilização desses próprios conceitos-base do projeto jurídico moderno.

Embora esse não seja o foco desta pesquisa, ele não é um problema menor. O que aí está implicado é a dificuldade de casar a estrutura moderna da subjetividade com as novidades da realidade contemporânea, capazes de lançar o velho sujeito para a dimensão do pós-humano exatamente em consideração da atuação sobre o somático e sua alteração. E o universo jurídico, não apenas pelo amor aos seus fundamentos, mas por razões diversas e mais graves, como, por exemplo, salvaguardar os princípios do valor à vida, da dignidade da pessoa humana, sua liberdade e igualdade num horizonte democrático, não pode simplesmente permitir a desintegração das abstrações modernas sem com isso fazer ruir seu edifício e com ele a validade dos seus princípios mais fundamentais.

Mas, e essa talvez seja a perspectiva de menor visibilidade - até porque mais insistentemente presente nas reflexões filosóficas do que jurídicas -, a racionalidade que movimenta as práticas sobre o corpo nos últimos séculos, diante da qual o direito não é externo ou imune, mas um agente, esta mesma racionalidade não se direciona ao sujeito autônomo. Contrariamente, o próprio direito possui espaços e formas de atuação nos quais se mostra como

vetor de aplicação da lógica de regulação da sua vida e estandardização do corpo. Claramente nos referimos aqui ao aspecto biopolítico do direito, tema este que não importa em inovação, uma vez que algumas análises já identificaram tal imbricação (AGAMBEN, 2002; ESPOSITO, 2004; FONSECA, 2002a; FONSECA, 2002b; CORRÊA, 2010).

Assim, a investigação sobre as diferentes normas que definem não apenas o estatuto do corpo, mas também os possíveis tratamentos e limites de sua intervenção, pautada pela intenção de descrever as fronteiras éticas e respeitantes aos princípios humanistas fundamentais, ainda que válida como atividade questionadora e reflexiva, não é de nosso interesse para esse momento.

Aquilo que buscamos trata de recuperar o modo como o corpo veio a ser colocado como objeto de juridificação numa realidade recente e com isso não simplesmente acatar os caminhos como oficialmente formulados pela reflexão jurídica, mas também buscar expor questões presentes nas entrelinhas. Tudo isso para discutir o viés biopolítico do direito e perceber nesse viés sua perspectiva de controle e ordenação do corpo, que foi a proposta de leitura de uma das facetas da biopolítica já delineada.

Por fim, para sair do plano conceitual e reflexivo, que absolutamente consideramos o mais relevante dada a obscuridade epistemológica das relações corpo, biopolítica e agora direito, queremos finalizar este capítulo com a análise do tratamento dos transtornos de conduta feito pelo CAPSi (Centro de Atendimento Psicossocial infantil) do bairro de Boa Vista em Curitiba. Isso para mostrar em funcionamento tanto o governo biopolítico quanto sua relação com o corpo, ambos dialogando e se instalando positivamente por regulamentos jurídicos atinentes à Política Pública de saúde mental.

Por mais estranho que possa parecer a abordagem de um problema mental para a percepção do liame entre biopolítica, corpo e direito, percebemos que a sintomatologia de transtornos mentais, em particular os chamados transtornos de conduta, é largamente assentada em sinais somáticos (corporais). Mais que isso, os efeitos visados pelo tratamento da saúde mental se desenham no plano dos comportamentos dos corpos. Apesar desses laços, já bastante eloquentes sobre a presença do corpo nos sinais de manifestação dos distúrbios mentais e sua atuação adequada como finalidade de seu tratamento, lembramos que este trabalho se recusou a estabelecer uma qualquer leitura/clausura de corpo, exatamente porque quis problematizar as pronunciações de definições como formas de extrair do mesmo um ‘tipo ideal’ que importa em sua ordenação. E mesmo sem abraçar um modelo de corpo e sim questionando o que está por trás do ideal de modelo de corpo, seguramente uma negação do corpo reduzido a uma dimensão física está nas suas entrelinhas, de modo que corpo não se desvencilha das múltiplas potências e formas de atuação que lhes são possíveis. É um trabalho sobre as potências do corpo, amparado formalmente em permissões e previsões jurídicas, que viabiliza, neste caso, a patologização de algumas de suas manifestações a fim de valorá-las e organizá-las.

Num questionamento acerca da relação entre corpo e lei, Umberto Galimberti nos diz que “il corpo trabocca dalla legge, da quell’istanza che tenta di fondare la língua única per uniformare il molteplici linguaggi del corpo.” (GALIMBERTI, 2009, 424)<sup>185</sup>. A lei e o corpo são profundamente antinômicos, pois o corpo é uma paleta de incontáveis nuances e a lei “nominando ogni cosa, genera

---

<sup>185</sup> Tradução livre: “o corpo transborda da lei, essa instância que está tentando estabelecer a linguagem única para uni-formar as várias linguagens do corpo”(GALIMBERTI, 2009, 424).



senso, quell'unico senso che espelle il diverso e il possibile” (GALIMBERTI, 2009, 424)<sup>186</sup>.

#### 4.1 Corpo, biopolítica e direito

Para compreender que dentro dos campos da normatividade e decisões jurídicas está presente a lógica biopolítica e nisso também o universo do direito se presta a reger e ordenar os corpos, precisamos identificar pelo menos duas questões. Primeiro a atual ambiguidade do estatuto jurídico do corpo e, segundo, a fratura entre o plano conceitual oficialmente abraçado pela reflexão jurídica em relação ao seu funcionamento no que toca ao corpo.

Para tratar do primeiro problema, é de se ressaltar que há um grande universo bibliográfico que tem cada vez mais se ocupado em discutir a juridificação do corpo<sup>187</sup> (EDELMAN, 1999, 2009; RODOTÀ, 2012; HYDE, 1997; MARZANO, 2010, 2012; GEDIEL, 2000; CORRÊA, 2010) e o ponto comum de todas essas análises registra a mobilidade do corpo entre as categorias de coisa e pessoa, o que aponta para a mencionada ambiguidade de seu estatuto. O corpo ora integrado aos direitos de personalidade, quando pensado em sua totalidade, e ora integrado aos direitos patrimoniais, quando pensado em suas partes e produtos que são vistos como bens, constitui uma questão de difícil solução para o pensamento jurídico. De acordo com Michela Marzano:

D'une part, en effet, on a tendance à ne faire aucune distinction entre l'entité personne et l'entité corps, afin de rendre le corps indisponible: Il a en quelque sorte un caractère sacré; Il ne constitue pas une chose,

---

<sup>186</sup> Tradução livre; “nominando cada coisa, gera sentido, aquele sentido único que expelle o diverso e o possível” (GALIMBERTI, 2009, 424).

<sup>187</sup> Embora o termo juridificação do corpo seja pontualmente apresentada por Stefano Rodotà no livro *Tecnologie e diritti* (RODOTÀ, 1995), usamos aqui o termo para referir a presença cada vez mais crescente de normas atinentes ao uso e à intervenção sobre o corpo, bem como a reflexão jurídica sobre este objeto, cada vez mais na pauta do direito.

donc Il ne saurait être l'objet d'une convention; Il est hors commerce, ce qui au sens juridique veut dire qu'il ne peut entrer dans la circulation des biens, même à titre gratuit; Il est inaliénable et ne peut donc faire l'objet d'aucun acte de disposition. D'autre part, en admettant le prélèvements d'organes et les collectes de produits du corps, on reconnaît la possibilité d'un droit de disposition sur le corps. D'un côté, Il est considéré comme une entité douée d'unité; de l'autre, Il est réduit à un ensemble hétérogène d'organes (MARZANO, 2012, 118)<sup>188</sup>.

Mas se atualmente podemos constatar essa dificuldade de tratamento do corpo em seu deslizamento nestes diferentes eixos, precisamos lembrar que até muito recentemente ele era ignorado pelo direito. Os eventos que perturbam a ordem jurídica em sua estrita ocupação com o homem abstrato, não pensado em sua corporeidade, precisam ser levados em consideração para compreender a entrada do corpo na estrutura jurídica e como esta entrada não significou uma real e verdadeira preocupação com o corpo, mas, muito mais uma tentativa de salvaguardar o sujeito mesmo diante das mutações e do desmonte do corpo.

Antes de tudo, como é bastante notório e já mencionamos anteriormente, há que se considerar o profundo enraizamento da filosofia moderna subjetivista na estrutura de formação do direito, o que pode ser claramente percebido na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) de 1789 e nos códigos do século XIX. O homem ingressa para a leitura jurídica moderna interpretado pelo manto de suas naturais condições de racionalidade e liberdade.

---

<sup>188</sup> Tradução livre: "Por um lado, de fato, tem-se a tendência de não se fazer nenhuma distinção entre a entidade pessoa e a entidade corpo, com o intuito de tornar o corpo indisponível: ele tem uma espécie de caráter sagrado; não constitui uma coisa, não poderia ser, portanto, o objeto de uma convenção; está fora do comércio, o que em sentido jurídico significa que ele não pode entrar na circulação dos bens, ainda que gratuitamente; é inalienável e não pode, pois, fazer objeto de nenhum ato de disposição. Por outro lado, considerando-se a retirada de órgãos e as coletas de produtos do corpo, reconhece-se a possibilidade de um direito de disposição sobre o corpo. De um lado, ele é considerado como uma entidade dotada de unidade; do outro, é reduzido a um conjunto heterogêneo de órgãos" (MARZANO, 2012: 118).

São os seus atributos incorpóreos aqueles que desenham o homem e o carregam para dentro da dimensão jurídica. Nesse sentido, é pela mão da perspectiva metafísica e dualista que o homem, como sujeito distinto do corpo (coisa e objeto), vem a integrar a ordem jurídica. Essa mesma ordem jurídica moderna será, a um só tempo, fundada nos atributos abstratos do sujeito pela interpretação contratualista; e voltada para a proteção destes atributos. De acordo com Rodotà:

Vero è che la modernità giuridica allontana da sé la corporeità, e si costruisce intorno a una trama di concetti astratti, che definiscono il soggetto facendo appunto astrazione da tutte le condizioni materiali della sua esistenza (RODOTÀ, 2009, 74)<sup>189</sup>.

E ainda:

Na perspectiva filosófica iluminista, o ser humano dotado de razão, de liberdade e de vontade é qualificado como pessoa, condição moral, a priori, para que se apresente como sujeito de direito capaz de reconhecer livremente os registros a ordem jurídica, socialmente estabelecida (GEDIEL, 2006, 172).

Se nessas curtas linhas tratamos do terreno das heranças epistemológicas presentes na formação do direito moderno, ligado, portanto, ao sujeito e não ao corpo, é dentro desse ambiente conceitual que a reflexão jurídica andarà para pensar as manifestações corporais do sujeito.

Veremos adiante que o corpo hoje aparece pela forma da integridade física, que é um dos direitos da personalidade. Quer dizer que a preservação do corpo é pensada como preservação da personalidade. Nesse caso vemos a sua defesa como defesa da pessoa no seu valor e dignidade. Mas outra é a situação quando o corpo se desvencilha da leitura da integridade para ser pensado pelo

---

<sup>189</sup> Tradução livre: “É verdade que a modernidade jurídica distancia de si a corporeidade e se constitui entorno a uma trama de conceitos abstratos que definem o sujeito, fazendo mesmo abstração de todas as condições materiais de sua existência” (RODOTÀ, 2009, 74).

fragmento. As partes ou produtos do corpo não se albergam necessariamente pelo manto da defesa da pessoa e são vistos como coisas (bens na linguagem jurídica) disponíveis ou indisponíveis. Assim, o corpo em sua totalidade é espelho do valor inerente à pessoa, e enquanto tal, não se coloca à disposição de outros particulares, do Estado e nem mesmo da própria pessoa. Isso porque o limite da autonomia sobre o corpo está exatamente em não violar a integridade física, logo não se permite que a autonomia do sujeito atente contra o valor de sua personalidade e sua condição de vivente. Mas o corpo, fora do estigma da totalidade, é abandonado da proteção que lhe cabe quando representa a pessoa e se desvia, como bem, para o campo do patrimônio<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> O que queremos pontuar é que o corpo pode flutuar entre os planos da pessoa e da coisa e essa diferente abordagem do corpo está embasada na própria lógica dualista moderna. Mas também o modo como o direito se ocupou de defender a vida humana e de proteger seu valor conta com uma tajeira que esquece o corpo e que permite sua configuração dentro do espaço de coisas que podem ser exploradas, reificadas e apropriadas. O vivente, diretamente ligado aos valores básicos do sujeito e da pessoa, impõe um certo cuidado em sua consideração. Em duas diferentes obras Edelman nos fornece um mapa para observar a tomada do vivente pelo direito (EDELMAN, 1999 e 2009). Este mapa é composto por dois momentos marcados por ações judiciais que servem de guia para compreender as posições interpretativas sobre o vivente. A primeira ação trata do Plant Patent Act americano ocorrida em 1930 e que veio a regular o patenteamento de nova variedade de plantas resultantes de composições pela intervenção humana. A segunda Ação, de 1980, é o caso *Diamond v. Chakrabarty*, apresentada à corte constitucional americana para questionar a possibilidade de patente de micro-organismos geneticamente modificados pelo homem. Edelman aponta que antes do Plant Act a concepção de natureza para o direito possuía um caráter sagrado e inalienável. A natureza, suas leis e tudo que a compõe não pertenciam a ninguém e não era viável apoderar-se de nenhuma de suas partes ou fenômenos. A possibilidade de fazer uso da natureza não permitia um acesso de apropriação sobre a mesma, já que suas leis e suas finalidades não eram objeto de apoderamento. Ainda que a natureza fosse passível de uso, seus propósitos remetiam para o campo daquilo que não é dominado pelo homem. A distinção existente residia na diferença entre natureza inanimada e viventes. Com o Plant Act a dualidade entre natureza inanimada e viventes perde seus contornos. A possibilidade de fabricação de um vegetal pela obra humana, vegetal que não existiria na natureza sem o homem, leva a uma outra dualidade: o natural e o artificial. Esta nova distinção separa de um lado aquilo que é próprio da natureza, seja ou não vivente e, de outro lado, aquilo que se vincula à atividade humana. Nesse caso, a natureza inapropriável e de domínio público reserva seu espaço em oposição àquilo que pode ser resultado da obra e inventividade humana. Para Edelman: “On quittait, à tout jamais, un univers ‘vitaliste’ pour entrer dans un univers où l’homme se distinguait radicalement de La nature; il ne se définissait plus par la vie mais par son activité inventive, sa faculté à transformer le monde. Certes, Il était toujours un être vivant, certes on parlait encore de ‘nature humaine’, mais, cette nature-là signifiait, paradoxalement, que la nature naturelle était, définitivement abandonnée”. Tradução livre: “Saímos, para sempre, de um universo ‘vitalista’ para

Se atualmente, portanto, o corpo é identificado como a dimensão física da pessoa, quer dizer do sujeito<sup>191</sup>, e a este último cabe a titularidade do direito subjetivo sobre sua integridade física, precisamos entender como o conceito de direito subjetivo acolhe esta supremacia do sujeito em relação ao seu corpo. Trata-se de entender também como o corpo aparece na perspectiva de manifestações físicas do sujeito de direito no uso de sua liberdade e sua autonomia. Em última análise, queremos compreender o sentido desta fórmula no mínimo estranha, de um 'senhor' a quem cabe o direito de dispor do seu corpo.

Encontramos na reflexão jurídica anterior e posterior aos códigos civis do século XIX um particular espaço reservado para os conceitos de liberdade e direitos subjetivos, ambos compreendidos pela ótica de direitos e capacidades próprias dos sujeitos e, portanto, anteriores à construção do Estado e da ordem jurídica. Também a Declaração dos Direitos de 1789 ambienta esses

---

entrar em um universo no qual o homem se distingue radicalmente da natureza; ele não se definia mais pela vida, mas por sua atividade inventiva, sua faculdade de transformar o mundo. De fato, ele continuava sendo um ser vivo, de fato falava-se ainda de 'natureza humana', mas essa natureza significava, paradoxalmente, que a natureza natural estava definitivamente abandonada" (EDELMAN, 2009, 17). O homem, ele mesmo inapropriável, estabelecia, pela sua inventividade e atuação, a região de coisas não albergadas pelo selo da natureza e portanto, a mercê de sua exploração e apropriação. O segundo caso, *Diamond v. Chakrabarty* é utilizado para mostrar o aprofundamento dessa divisão entre produtos da natureza e produtos artificiais manejados pelo homem, trazendo para a cena não mais a demanda de patente sobre um vegetal, mas sobre um micro-organismo produzido pelo homem. A importância deste caso se deve ao debate que ele abre sobre a fabricação e apropriação do vivente. Os limites que desenham a diferença entre natureza e artifício se fortalecem e as fronteiras que separam o vivente de sua exploração e apropriação residem em sua condição natural. Sua proteção depende de sua impossibilidade de decodificação para que não seja modificado e reinventado. O corpo – e nem precisamos esperar o momento no qual a evolução tecnocientífica reproduza suas partes artificialmente – desde a lógica anatomista dos séculos XIV, XV e XVI, é um corpo virtual. Quer dizer que a sua entrada para o plano da realidade é resultado do poder inventivo do homem de colocar suas partes em evidência. Por este caminho interpretativo do direito, o corpo quando não ligado em sua inteireza à pessoa, resta como objeto fabricável e apropriável.

<sup>191</sup> Não enfrentaremos aqui a distinção entre sujeito e pessoa. Especialmente Rodotà aposta na noção de pessoa como uma forma, ainda que abstrata, de menor abertura em sua abstração que o sujeito. Isto porque a noção de pessoa encarna, nas facetas que compõe a sua personalidade, elementos que dão contornos mais nítidos a seu ser no mundo, do que o sujeito universal (RODOTÀ, 2012). Para nosso entendimento, essa é uma distinção que, ainda que válida, permenece no interior na arquitetura moderna subjetivista.

conceitos jusnaturalistas e coloca em cena a passagem dos direitos naturais para o cenário da ordem jurídica. Quer dizer que, se o homem, como a leitura moderna desenhou, é um ente dotado de atributos que especificam a sua natureza, uma vez que o próprio Estado e a ordem jurídica são frutos desses mesmos atributos e, portanto, legitimados pela razão e vontade do homem, isso quer dizer que tais qualidades inerentes e anteriores passam a integrar uma ordem objetiva de direitos postos e que o homem deve buscá-las nas roupagens com as quais são revestidas juridicamente. Os direitos subjetivos são deslocados da potência genérica de agir do sujeito, para constituírem as condições de ação do sujeito de direito dentro das fronteiras normativas que concretizam a potência em direitos objetivos. Assim, a atuação dos sujeitos de direito é esquadrihada pela lógica da licitude (GEDIEL, 2000). Nesse sentido:

O título da referida Declaração denuncia a fragmentação entre liberdade e direito subjetivo, representada nas categorias homem e cidadão. Busca, contudo, unificá-las na categoria de sujeito de direito. Os direitos naturalmente concedidos a todos os homens são, portanto, liberdades universais. Neste sentido, todo homem é sujeito de direito. Mas, quando especificados os direitos subjetivos, em uma ordem jurídica particular, o homem, pode tornar-se sujeito de direito, porém, para isso, precisa revestir-se da qualidade de cidadão (GEDIEL, 2000, 18)<sup>192</sup>.

A ideia de um homem separado do seu corpo como sujeito abstrato, de um lado, e a transmutação de seus direitos naturais em direitos validados e demarcados por uma ordem civil, de outro, serão as formas embrionárias que amarrarão, para a reflexão jurídica contemporânea, a necessidade de pensar o corpo como dimensão física tutelada por direitos subjetivos e liberdades

---

<sup>192</sup> “Sob essa ótica, o termo direito subjetivo começa a se relacionar apenas com a ordem jurídica preestabelecida que concede e delimita o poder da vontade autônoma do sujeito” (GEDIEL, 2000, 23).

delineados na ordem jurídica e que estabelece o sujeito como sujeito titular dos direitos no que tange à sua integridade física<sup>193</sup>.

Mas no fim do século XIX e no início do século XX, num cenário em que os direitos subjetivos estavam profundamente amarrados a uma leitura patrimonialista, ou melhor, expressos em direitos objetivos atinentes à condição proprietária do indivíduo, em relação às manifestações e características do corpo, bem como a potencialidade intelectual estavam mal acobertadas dentro desta vertente privatista dominante dos direitos subjetivos. Diante desse cenário aparece a reflexão acerca dos direitos personalíssimos que se referem a bens de cunho moral e não patrimonial, tais como a dimensão física e inventividade intelectual.

O ambiente da doutrina jurídica acata essa nova forma de direito subjetivo na categoria dos direitos de personalidade, “para neles reconhecer o vínculo entre os indivíduos e os prolongamentos da sua personalidade, sejam eles corpóreos ou incorpóreos, juridicamente definidos como bens da personalidade” (GEDIEL, 2000, 42). Apesar disso, mesmo com essa nova categoria de direitos de cunho não patrimonialista, os códigos permaneciam tratando apenas daquela forma de direitos subjetivos que expressam o patrimônio dos sujeitos. Situação esta refletida também no código civil brasileiro de 1916.

O evento que vai sacudir definitivamente este cenário do direito, vindo a apresentar a necessidade de novos remédios jurídicos para a proteção do homem, foi a Segunda Guerra. A violação dos direitos humanos, a experimentação médica com os homens (adultos ou crianças), dentro outras ocorrências eloquentes da situação deficitária vivida, colocou em xeque a interpretação restritiva vigente, cuja proteção do homem decorria apenas de direitos subjetivos patrimoniais e algumas liberdades públicas em face ao Estado.

---

<sup>193</sup> “As posições jurídicas dos sujeitos em relação ao seu corpo são definidas pelo Direito ora como uma liberdade, ou como um direito subjetivo” (GEDIEL, 2000, 12).

A resposta elaborada para dar conta da desestabilização causada na arquitetura jurídica pautada no modelo do indivíduo proprietário, contou com uma movimentação que insuflou os direitos numa perspectiva ética e valorativa<sup>194</sup>. Não apenas os fundamentos do Estado precisaram ser reforçados no direcionamento da defesa da pessoa, dos direitos humanos e fundamentais, como os direitos da personalidade foram pensados em conjunto com estes direitos. Quer dizer que os direitos da personalidade foram desviados de sua ambientação individualista, do sujeito que é titular de direitos que se referem ao conjunto dos bens que pode dispor patrimonialmente, para virem a ser pensados dentro de uma ‘teoria geral’ dos direitos de personalidade, que passam a ser considerados como parte dos direitos fundamentais. Nesse sentido, os direitos de personalidade indicam as condições subjetivas da pessoa que precisam ser salvaguardadas e passam a referir a dignidade da pessoa humana.

Essas reformulações foram as maneiras encontradas pela ordem jurídica para frear a soberania do Estado diante da ênfase no valor da pessoa. O Estado de direito ganha tons de Estado de direito constitucional, elevando a Constituição em carta que estabelece as diretrizes, os princípios e os valores que devem orientar o Estado. A inclusão dos direitos de personalidade como direitos fundamentais se insere em algumas constituições da segunda metade do século XX, como é o caso da CF brasileira de 1988. O Art. 1º de nossa Constituição, que estabelece os fundamentos da República, indica a dignidade da pessoa humana no inciso III e no art. 5º, caput, alguns dos direitos fundamentais da pessoa natural são explicitados. Há, portanto, uma constitucionalização dos direitos de personalidade.

---

<sup>194</sup> Sobre esta remodelação Gediel nos diz que: “A assunção de semelhante posição teórica requereu, inicialmente, o resgate de valores fundantes do Estado de Direito, expressos nas Declarações jusnaturalistas, mas desvalorizados na construção do direito positivado, tais como a dignidade humana, a resistência à opressão e a desobediência civil. Esses valores sugerem a noção de autodeterminação da pessoa e admitem, até mesmo, a ruptura com o direito constituído” (GEDIEL, 2000, 45).



Já no Código Civil brasileiro de 2002 (CCB/2002), a personalidade é regulada nos artigos 1 a 12 e é compreendida pelo conjunto de atributos da pessoa, que, dado o seu valor, requerem a proteção jurídica. Os direitos de personalidade são regulados em parte específica (arts. 11 a 21) e são considerados, na tutela que garantem à pessoa, essenciais à sua integridade e à sua dignidade. As projeções físicas e(ou) psíquicas são os bens jurídicos acobertados pelos direitos da personalidade. É nesse sentido que o corpo em seu conjunto é juridicamente pensado como relevante ao desenvolvimento da personalidade e garantia da dignidade humana, pois integra a categoria de bem jurídico que projeta a personalidade.

Tais direitos da personalidade são considerados pela majoritária corrente doutrinária como direitos a) extrapatrimoniais; b) indisponíveis; c) absolutos; e d) intransmissíveis.

O que se percebe dessa revalorização do sujeito, pela fundamentalidade dos direitos de personalidade no segundo pós-Guerra, no que se refere ao corpo, é que o corpo é referenciado ao sujeito, ele é considerado como o seu campo de expressão e de existência jurídica pelo filtro da dignidade. O valor do sujeito também será validado pela não perturbação do domínio do sujeito sobre seu corpo. A proteção à integridade física para além de englobar o direito de garantir a idoneidade e imaculabilidade corporal, também abre as portas para o sujeito dispor de partes de seu próprio corpo. O corpo pode, em seus fragmentos, ser livremente utilizado, para doar órgãos, medula óssea, retirar células tronco, implantar silicones, próteses, extrair gordura, refazer contornos estéticos etc. Os limites dessa disposição das partes do corpo estão na vedação da comercialização desses bens físicos porque são extrapatrimoniais e quando o jogo com as partes coloque em risco a integridade do conjunto. O art. 13 do CCB dispõe que:

Art. 13. Salvo por exigência médica, é defeso o ato de disposição do próprio corpo, quando importar

diminuição permanente da integridade física, ou contrariar os bons costumes<sup>195</sup>.

Parágrafo Único. O ato previsto neste artigo será admitido para fins de transplante, na forma estabelecida em lei especial<sup>196</sup>.

Outro evento importante que se desdobra da Segunda Guerra, no que se refere aos experimentos médicos ali exercitados, são os conhecidos julgamentos de Nuremberg e o código de Nuremberg daí decorrente. Em dezembro de 1946 ocorre o primeiro dos doze processos de Nuremberg, pelos quais vinte médicos são acusados de crime de guerra pelos experimentos realizados nos campos de concentração. Em 1947 são redigidos os dez princípios<sup>197</sup> que devem reger a relação médico-paciente,

---

<sup>195</sup> O significado dessa limitação de não contariar os 'bons costumes', por si só ensejaria um longo questionamento. Algumas formas atuais de resistência pelo Body Art seguramente afetariam os ditos 'bons costumes'.

<sup>196</sup> Sobre a disposição de partes do corpo, o art. 13 do CCB/2002 envia para disposição específica sobre a retirada de órgãos e partes do corpo, presente no art. 9o da Lei no 9.434 /1997, que dispõe:

Art. 9o. É permitida à pessoa juridicamente capaz dispor gratuitamente de tecidos, órgãos e partes do próprio corpo vivo, para fins terapêuticos ou para transplantes em cônjuge ou parentes consanguíneos até o quarto grau, inclusive, na forma do § 4o deste artigo, ou em qualquer outra pessoa, mediante autorização judicial, dispensada esta em relação à medula óssea. (Redação dada pela Lei no 10.211, de 23.3.2001)

§ 3o Só é permitida a doação referida neste artigo quando se tratar de órgãos duplos, de partes de órgãos, tecidos ou partes do corpo cuja retirada não impeça o organismo do doador de continuar vivendo sem risco para a sua integridade e não represente grave comprometimento de suas aptidões vitais e saúde mental e não cause mutilação ou deformação inaceitável, e corresponda a uma necessidade terapêutica comprovadamente indispensável à pessoa receptora.

§ 4o O doador deverá autorizar, preferencialmente por escrito e diante de testemunhas, especificamente o tecido, órgão ou parte do corpo objeto da retirada.

§ 5o A doação poderá ser revogada pelo doador ou pelos responsáveis legais a qualquer momento antes de sua concretização.

§ 6o O indivíduo juridicamente incapaz, com compatibilidade imunológica comprovada, poderá fazer doação nos casos de transplante de medula óssea, desde que haja consentimento de ambos os pais ou seus responsáveis legais e autorização judicial e o ato não oferecer risco para a sua saúde.

§ 7o É vedado à gestante dispor de tecidos, órgãos ou partes de seu corpo vivo, exceto quando se tratar de doação de tecido para ser utilizado em transplante de medula óssea e o ato não oferecer risco à sua saúde ou ao feto.

§ 8o O auto-transplante depende apenas do consentimento do próprio indivíduo, registrado em seu prontuário médico ou, se ele for juridicamente incapaz, de um de seus pais ou responsáveis legais.

<sup>197</sup> Tais são os dez princípios: 1.O consentimento voluntário do ser humano é absolutamente essencial. Isso significa que as pessoas que serão submetidas ao experimento devem ser legalmente capazes de dar consentimento; essas pessoas devem exercer o livre direito de escolha sem qualquer intervenção de elementos de força, fraude, mentira, coação, astúcia ou outra forma de restrição posterior; devem

conhecidos como Código de Nuremberg<sup>198</sup>. Os pontos centrais dos princípios de Nuremberg tratam do norte ético que deve governar a relação entre médico e paciente e, sobretudo, indicam o direito de autonomia do paciente.

Essa condição autônoma do paciente, associada à titularidade do sujeito sobre sua integridade física, compõe o cenário do fim do século XX de autogestão do corpo<sup>199</sup>. A atual

---

ter conhecimento suficiente do assunto em estudo para tomar uma decisão. Esse último aspecto exige que sejam explicados às pessoas a natureza, a duração e o propósito do experimento; os métodos segundo os quais será conduzido; as inconveniências e os riscos esperados; os efeitos sobre a saúde ou sobre a pessoa do participante que eventualmente possam ocorrer devido à participação no experimento. O dever e a responsabilidade de garantir a qualidade do consentimento repousam sobre o pesquisador que inicia ou dirige um experimento ou se compromete nele. São deveres e responsabilidades pessoais que não podem ser delegados a outrem impunemente; 2.O experimento deve ser tal que produza resultados vantajosos para a sociedade, que não possam ser buscados por outros métodos de estudo, mas não podem ser feitos de maneira casuística ou desnecessariamente; 3.O experimento deve ser baseado em resultados de experimentação em animais e no conhecimento da evolução da doença ou outros problemas em estudo; dessa maneira, os resultados já conhecidos justificam a condição do experimento; 4.O experimento deve ser conduzido de maneira a evitar todo sofrimento e danos desnecessários, quer físico, quer materiais; 5. Não deve ser conduzido qualquer experimento quando existirem razões para acreditar que pode ocorrer morte ou invalidez permanente; exceto, talvez, quando o próprio médico pesquisador se submeter ao experimento; 6. O grau de risco aceitável deve ser limitado pela importância do problema que o pesquisador se propõe a resolver; 7. Devem ser tomados cuidados especiais para proteger o participante do experimento de qualquer possibilidade de dano, invalidez ou morte, mesmo que remota; 8. O experimento deve ser conduzido apenas por pessoas cientificamente qualificadas; 9. O participante do experimento deve ter a liberdade de se retirar no decorrer do experimento; 10. O pesquisador deve estar preparado para suspender os procedimentos experimentais em qualquer estágio, se ele tiver motivos razoáveis para acreditar que a continuação do experimento provavelmente causará dano, invalidez ou morte para os participantes. (Disponível em: <http://www.efdeportes.com/efd183/codigo-de-nuremberg-e-declaracao-de-helsinki.htm>).

<sup>198</sup> Embora o Código de Nuremberg tenha reunido seus princípios em 1947, somente após a décadas de 1960 ele veio a efetivamente valer para direcionar as relações entre médico e paciente. A Declaração de 1964 de Helsinque, elaborada pela 18ª Assembléia Médica Mundial, foi o motor da aplicação do código de Nuremberg. Mais tarde em 1982 O Conselho para Organizações Internacionais de Ciências Médicas juntamente com a Organização Mundial da Saúde, ordenaram as Diretrizes Internacionais para Pesquisa Biomédica que envolve seres humanos. Essas diretrizes foram reanalisadas em 1993, vindo a apreciar a necessidades do protocolo de pesquisa por comissão ética quando se tratar de pesquisa com humanos.

<sup>199</sup> Um precioso link pode ser feito aqui com o sentido do capital-humano do neoliberalismo. Antes do código de Nuremberg e das reformulações dos direitos de personalidade pós Segunda Guerra, temos um quadro onde o corpo não aparece, mas o sujeito é considerado, na dimensão privada, como titular de direitos subjetivos sobre seus bens. Apesar de o corpo não ser alvo de indagação clara, já que é o sujeito abstrato e proprietário que importa, a única esfera possível ao corpo

obrigatoriedade do consentimento livre e esclarecido para a atuação médica com o paciente dá conta dessa autogestão. O consentimento esclarecido é a autorização que deve ser dada pelo paciente ao médico para que qualquer tratamento ou cirurgia seja possível. Cabe ao médico não apenas informar ao paciente os reais detalhes de seu quadro de saúde como também deixá-lo ciente de todas as alternativas de tratamento e seus riscos. O paciente deve concordar com a alternativa sugerida pelo médico para que seja procedida, mas ele pode rejeitá-la, a menos que a recusa importe em diminuição permanente da integridade física ou risco de morte. Os inúmeros e conhecidos embates jurídicos sobre a recusa de transfusão de sangue por testemunhas de Jeová, por exemplo, ilustram a dificuldade de resolver nas situações cotidianas quando um tratamento efetivamente é ou não fundamental para a preservação da integridade física.

Outra desterritorialização que afetou o direito de disposição do corpo decorreu do desenvolvimento das ciências biomédicas desde o século XX, a aparição da tecnociência a partir da década de 1960 e, ainda, a proliferação nas últimas décadas dos farmacotrópicos que acenam para a possibilidade de livrar o corpo das determinações biológicas.

As inovações tecnológicas mais do que nunca colocam em evidência o corpo pela luz do fragmento. Sua moldagem

---

é a das coisas (até mesmo pela aceitação do modelo dualista que já falamos). Após a remodelação, o corpo representa integridade e dignidade do sujeito (pessoa). Não porque ele seja retirado de sua condição de objeto, mas porque ele é pensado na ótica das facetas da personalidade e seu domínio e defesa são relevantes para a preservação do valor da pessoa. Não se trata, portanto, de uma valorização do corpo, mas sempre do sujeito e isto pode ser percebido, por exemplo, quando lembramos que a personalidade, como dispõe o CCB no artigo 2, começa com a vida, a existência biológica do feto não conduz para o enquadramento da pessoa. Ainda, a autogestão e autonomia no que toca ao corpo, ainda que estruturados juridicamente em conjunto com a dignidade da pessoa, não revelam um casamento tranquilo. A autônoma disposição do corpo, para incrementar suas capacidades e habilidades chama a atenção da atual reflexão jurídica quando apresenta um embate com a integridade física. Exatamente um limite da autonomia do sujeito sobre sua corporeidade, ou seja, sobre a titularidade de sua dimensão física decorre dos riscos que a livre gestão do corpo pode oferecer à integridade física. Não nos parece que este limite seja um limite do corpo ao sujeito. Mas a tentativa de salvaguardar o sujeito representado pelo conjunto do corpo.

seletiva, seu conserto pontual, seu ajuste naquilo que ele desvia, como a correção de uma má distribuição na química cerebral, ou a reposição de um hormônio que falta, por exemplo, demonstram esse corpo visto *a pezzi*. O modelo burguês de corpo ideal individualizado e contornado na sua inteireza pela pele, como nos lembra Ortega (ORTEGA, 2014); corpo este que a partir do século XIX constituiu para a medicina o paradigma normativo do corpo natural e para a arte a norma do corpo belo, este corpo foi dilacerado pela própria medicina, pela arte e pela tecnologia.

No século XIX pós-iluminista, o fragmento é um atentado e uma ousadia. Para o corpo, é um atentado ao 'corpo total' símbolo de harmonia e que começa a representar, pela via dos direitos de personalidade, a pessoa. Na filosofia, podemos lembrar, o fragmento é estilo de combate:

From the German Romantics to Nietzsche and up to Benjamin, Derrida and Blanchot, the fragment remained the favourite means of highlighting the discontinuous, torn nature of reality and the work of art, and of opposing them to the totalizing aspirations of western metaphysics (ORTEGA, 2014, posição 1486 de 5976)<sup>200</sup>.

Mas, para o direito, a visão do corpo fragmentado antes da tecnociência não atuou como forma de resistência ou combate. Seu cenário era aquele da aparente tensão entre a pessoa (cuja sua completude era a projeção desta última) e a coisa (as partes somáticas, objetos do mundo físico). E não foi via de resistência porque o corpo, seja inteiro, seja fragmentado, se referia a partir do sujeito e para o sujeito. Um o seu espelho e o outro seu domínio e disposição. As próprias partes do corpo guardavam secretamente, na possibilidade de seu uso, de sua troca, um diálogo com o ideal regulador da totalidade do corpo. Elas se prestavam, pela

---

<sup>200</sup> Tradução livre: "A partir dos românticos alemães até Nietzsche e seguindo para Benjamin, Derrida e Blanchot, o fragmento permaneceu o meio favorito de destacar a natureza descontínua, dividida da realidade e da obra de arte, e de opor-se-lhes às aspirações totalizantes da metafísica ocidental (ORTEGA, 2014, posição 1486 de 5976).

sua disponibilidade ao sujeito, a garantir a montagem deste, garantir que sua integridade pelo uso do fragmento não restasse na condição de fragmento. Segundo Ortega:

And is not the case that, insofar as fragmentation and totality are dialectically connected, the fragmented body supports the ideal of the body as totality? (ORTEGA, 2014, posição 1502 de 5976)<sup>201</sup>.

O que quer dizer que é o horizonte do sujeito o horizonte normativo do corpo. Inteiro, o corpo é carregado para a denotação da pessoa, e é com isso expelido como corpo, já que esquadrihado por uma significação que o envia a ser justificado no terreno das motivações racionais, da vontade livre e consciente que explicam o sujeito. Como parte, ele é matéria, o outro do sujeito e que a ele se presta. Também aqui não é corpo.

Mas se a dualidade que assombra as decisões jurídicas é uma montagem que não se sustenta na análise teórica, o impacto da biomedicina, dos fármacos e da tecnociência rejeitam esta mesma dualidade com mais força e eloquência. A biologia se aproxima das ciências da informação e o corpo biológico pouco a pouco se constitui num feixe de dados que o desmaterializam. Os dois polos a partir do qual o corpo podia ser considerado, mesmo que inconsistentes, são profundamente atacados.

Isso significa que os aspectos constituintes da subjetividade são deslocados do terreno abstrato dos atributos e capacidades, tidos modernamente por evidentes e inerentes ao humano, para se assentarem no mapa corporal e biológico. Os sujeitos podem ter suas identidades definidas a partir das informações de seus corpos. A subjetividade perde seu contato direto com uma ‘substância’ ou uma ‘essência’ universal do homem, para ser delineada a partir da combinação de dados biológicos.

---

<sup>201</sup> Tradução livre: “E não é o caso de que, na medida em que a fragmentação e a totalidade estão dialeticamente ligadas, o corpo fragmentado suporte o ideal do corpo como totalidade? (ORTEGA, 2014, posição 1502 de 5976).

O corpo como fonte de dados coloca-se como porta de entrada para a compreensão do homem, seu comportamento e suas relações humanas. Estes dados podem justificar nossos modos de ser, podem legitimar seu conserto (mecânico, farmacológico ou psiquiátrico) e alteração<sup>202</sup>. Uma patologia, por exemplo, é descolada do mundo de relações e influências para ser compreendida numa formação genética específica ou numa perturbação interna da *psyché*.

Nesse cenário de deslocamento dos critérios modernos até então aceitos para designar a subjetividade, se desterritorializa o próprio sujeito como o compreendíamos. Não é mais de interioridade ou de atributos típicos do humano que se fala, mas da combinação de mensagens que o corpo carrega para elucidar o vivente. A substância e o valor do humano (LE BRETON, 1999) agora se transmutam em informações, em dados desmaterializados. Ou como diz Le Breton: “Une tendance forte du monde contemporain est de considérer toute forme vivante comme une somme organisé de messages” (LE BRETON, 1999, 97).<sup>203</sup>

O corpo biológico não é mais um corpo mecânico, constituído por peças cuja lógica de junção e movimento é descrita física e matematicamente. O corpo biológico aponta para a sua visibilidade como sede de informações que decodificam o próprio vivente:

La biologie devient à son tour une science de l'information. Le sujet se dissout dans ses composantes élémentaires, Il est un faisceau d'information, une série d'instructions visant à son développement. Les anciennes perspectives de

---

<sup>202</sup> “Passamos a falar sobre nós e a agir uns com os outros a partir da pressuposição de que nossas características são predominantemente formatadas pela biologia. Nosso humor, nossos desejos, nossas condutas e personalidades são compreendidos como uma configuração neuroquímica particular que pode ser modulada pela Ação sobre a química cerebral” (ORTEGA E ZORZANELLI, 2010, 67).

<sup>203</sup> Uma tendência forte do mundo contemporâneo é de considerar toda forma viva como uma soma organizada de mensagens (LE BRETON, 1999, 97).

l'humain se dissolvent ne trouvant plus de sujet sur leur chemin mais des genes ou des informations, une nébuleuse signifiante mais dont le visage est indifférent (LE BRETON, 1999, 98).<sup>204</sup>

Se, por um lado, as informação formam o 'sujeito' pelos elementos que 'revelam'; por outro lado o desintegram. A busca pela informação genética pode embasar uma busca de domesticação do sujeito pelo manejo do corpo.<sup>205</sup> Não há nem corpo, nem sujeito. A epistemologia que, pelo menos desde de Descartes, se misturava à ontologia (na inseparabilidade do existir e pensar), apesar de permanecer no seu posto privilegiado, tem os critérios que sustentam esse privilégio alterados. O valor do conhecimento não consiste tanto na sua posição de atributo do sujeito, mas na de instrumento e técnica externa ao homem, com escopo científico, para torná-lo transparente. E diga-se que essa transparência não tem rugas ou entrâncias, esse ideal técnico de conhecimento não trata de mergulhar no cenários das relações, vivências e experiências do corpo no mundo como elementos que o compõem. A visibilidade do homem cada vez mais se define pela compreensão de suas informações somáticas, biológicas e genéticas. O conhecimento, valorizado modernamente como substrato essencial e definidor do sujeito, passa a ser valorizado como um saber científico que desnuda

---

<sup>204</sup> A biologia torna-se, por sua vez, uma ciência da informação. O sujeito se dissolve nos seus componentes elementares, ele é um feixe de informação, uma série de instruções que visam o seu desenvolvimento. Perspectivas antigas do ser humano se dissolvem e não encontram mais o sujeito em seu caminho, mas genes ou informações, um nebuloso significante mas o rosto é indiferente (LE BRETON, 1999, 98).

<sup>205</sup> De acordo com Edelman: Le biologiste, en effet, n'est pas un 'chasseur' ordinaire; Il n'affiche pas ses trophées cellulaires aux murs de son salon; Il ne 'chasse' pas pour son plaisir mais au nom de la science; Il voudrait arracher aux cellules leurs secrets les mieux gardés pour le domestiquer; Il voudrait découvrir la gene de la schizophrénie, le gene de l'anxiété, ou le fondement génétique du 'désir de nouveauté', du 'besoin de sensations fortes' qui sont 'sentiment liés à une hyperprolactiménie, laquelle reflète une faible activité dopaminergique. Il est investi d'une mission qui oscille entre le messianisme et le prométhéisme (EDELMAN, 2009, 51/52).



e decifra o sujeito. O fundamento epistemológico passa de capacidade interna para mecanismo de incidência externa.

O que a informação biológica propicia, com este conhecimento que reside fora do homem e sobre ele se debruça, faz desaparecer o homem como pessoa dentro de uma sociedade (ATLAN, 1994). A própria feição do sujeito se desmonta. Na condição de informação, o homem resta indiferenciado de todas as outras informações. Seu estatuto ontológico também se dissolve quando ele é assumido como um programa genético. Tudo o que servia para fornecer ao homem uma substância única e lhe permitia possuir um valor estritamente humano não se distingue no plano das redes de informação<sup>206</sup>. A epistemologia e a ontologia antes auto-implicadas, já que a evidência ontológica era também epistemológica, se desconectam. A epistemologia opera como um dispositivo que coloca horizontalmente as informações para torná-las inteligíveis. A existência e a vida tornadas dados informacionais, perde seu caráter necessário para ingressar no terreno do contingente, do que pode ser alterado e reprogramado.

Nesse cenário, a ordem jurídica, agarrada à figura do sujeito, defendendo a dignidade da pessoa humana e a autonomia sobre o corpo pelo consentimento informado, atua em sintonia não percebida ou confessada com a biologização do social e o direcionamento da sociabilidade humana pelo sabor dos limites estabelecidos e desejados pelo mercado, pela biotecnologia e, em especial, pelo governo da vida biológica na conformação dos corpos.

Sob essa ótica, a autonomia corporal e o consentimento informado podem servir, também, para a dominação política e econômica, por meio do corpo, sem necessidade de violência explícita. Ao

---

<sup>206</sup> Como nos lembra Le Breton: “La notion d’information (dans le domaine biologique ou informatique) brise lês frontieres entre l’homme et la machine et autorise l’humanisation de l’Intelligence Artificielle ou la mécanisation de l’homme”. Tradução livre: “A noção de informação (no domínio biológico ou informático) apaga as fronteiras entre homem e máquina e autoriza a humanização da inteligência artificial ou a mecanização do homem” (LE BRETON, 1999, 98).

contrário, cria-se a sensação de que houve uma expansão de poderes e direitos, diante da disponibilidade de novas técnicas a serviço do sujeito. Torna-se possível, cada vez mais, sem utilizar os métodos de coação física, orientar, ou melhor, dirigir a reprodução de indivíduos e sociedades, que atendem aos padrões desejáveis pela constante atualização biotecnológica (GEDIEL, 2006, 173).

Voltamos para o segundo problema proposto para pensar o corpo e o direito. Aquela alegada fratura entre os conceitos oficialmente afirmados pela reflexão jurídica e suas práticas. Se é o sujeito o centro de irradiação dos fundamentos conceituais, não é ao sujeito, mas à existência biológica que muitas das práticas atuais sobre o corpo consistem. Vemos que a ordem jurídica, mesmo que não exclusivamente, é também vetor de práticas biopolíticas.

Mas essa distância entre o confessado e subliminar, presente na diferença entre a formulação e a prática jurídica (sobretudo em seus efeitos), tende a despolitizar a crescente investida biológica como forma de governo e regulação da vida, sob o manto das categorias jurídicas subjetivistas. E justamente nesta faxina dos elementos atinentes à dominação política da vida e dos corpos, realizada pela normatização dos limites de disposição e intervenção sobre o corpo biológico, levam a perceber a ordem jurídica como um eficaz mecanismo biopolítico. A noção jurídica de autogestão do corpo fundamentada na capacidade de autonomia do sujeito, embora seja um princípio fundamental para o universo jurídico, precisa ser questionado fora dele como viabilizador da falsa crença de 'governo de si', quando este 'governo de si' é estabelecido em seus objetivos por uma intrincada rede de tecnologias de governo da vida e dos corpos.

O solo movediço das mutações do corpo apresentado para o sistema de normas não apenas mostra o direcionamento jurídico sobre a vida biológica, como também enclausura em regras esse objeto móvel que é o corpo.

Ma allora la legge senza i corpi non esiste, e questo non nel senso che i corpi sono evidentemente la materia della legge, mas nel senso che senza corpi la legge non avrebbe pulsioni da deviare, piaceri da differire, istanze da reprimere (GALIMBERTI, 2009, 425)<sup>207</sup>.

A apropriação técnico-cognitiva do corpo e suas informações, seja pelo razoavelmente recente investimento no genético ou pelas descrições de psicopatologias que estabelecem, em termos supraindividuais, para cada traço e atuação do corpo um signo, nos faz perceber que no ponto de encontro entre a ordem jurídica e os saberes (médicos, biológicos, informacionais), está o corpo. Não como corpo individual, mas como sede de comportamentos e informações a serem devidamente contidos pelo processo cognitivo de significação. As significações, que são também nominações<sup>208</sup>, retiram o corpo da obscuridade e imprevisibilidade e o colocam à luz. O ordenamento jurídico veicula e protege os signos do corpo que são pensados em termos de sua condição humana e para isto autoriza e mesmo vigia técnicas responsáveis pela correção dos signos perturbadores da condição humana.

O ajuste da vida biológica e somática do corpo, é um sub-solo inconfesso de incidência jurídica.

#### **4.2 Os CAPSi: Regulamentação e tratamento dos transornos de comportamento**

Esta passagem, que será mais descritiva e menos analítica, está destinada a funcionar no interior desta pesquisa como o momento de demonstração ou exemplificação da regulação dos corpos operada pela biopolítica e como a ordem jurídica, longe de

---

<sup>207</sup> Tradução livre: “Mas, então, a lei não existe sem corpos, e isso não no sentido de que os corpos sejam evidentemente a matéria do direito, mas no sentido que sem os corpos a lei não teria pulsões para desviar, prazeres para diferir, instâncias para reprimir” (GALIMBERTI de 2009).

<sup>208</sup> Veremos adiante como o CID não apenas nomina variados transtornos, como os conecta a sintomas e projeções comportamentais, também elas decorrentes de processos de significação.

ficar alheia a estas técnicas, a elas se conjuga operando mesmo como um de seus mecanismos. A complexa rede normativa (leis, protocolos, portarias etc.) das políticas públicas de saúde mental, ao mesmo tempo que projetam um modelo de assistência e cuidado, que possuem um papel de inclusão social, na sua outra face promove a inclusão pelo acatamento e produção de leituras dos corpos, esquadrihando sua adequação a modelos médico-científicos de sanidade. A calma planície jurídica conceitual que trata de autonomia e autogestão do corpo, parece se converter numa mera formalidade diante da fragilidade dos corpos sugados para dentro de um terreno onde a verdade científica e o estigma social do doente conduzem as direções das ‘decisões autônomas’ de disposição do corpo.

O foco aqui consiste em: a) expor resumidamente o histórico da assistência psiquiátrica no Brasil; b) expor o que são os CAPSi (Centro de Atendimento Psicossocial infantil); c) mapear a legislação atinente ao seu funcionamento, sua competência para dar atendimento e aplicar tratamentos aos distúrbios mentais infantis; e d) esquadrihar a conceituação geral e os sintomas previsto no CID 10 e DSM-IV do Transtorno Desafiador Opositor (TDO), tido como uma das hipóteses mais recorrentes de transtornos atualmente apresentados aos CAPSi.

#### **4.2.1 Alguns aspectos da História da Assistência Psiquiátrica no Brasil:**

Falar de alguns momentos da história da assistência psiquiátrica no Brasil impõe que reconheçamos primeiro que não se está falando da história do conhecimento psiquiátrico e sim como os cuidados psiquiátricos foram dirigidos aos ‘enfermos’. Disso se segue que o tratamento aos doentes mentais no Brasil (e não só nele) começou a ganhar lentamente a sua feição assistencial, por uma alteração do *status* da ciência médica psiquiátrica no final do século XVIII e ao longo do século XIX, quando o doente mental deixa de ser um residente de casas de acolhimento, como ocorria antes

desse período na Irmandade da Santa Casa, por exemplo, que abrigava os doentes mentais sem que a eles fossem dispensados tratamentos médicos com o objetivo de recuperá-los. É somente no curso do século XIX que a nosologia e a terapêutica se conjugam na psiquiatria abrindo a possibilidade de intervenção e tratamento para os distúrbios classificados. Dessa valorização médica da ciência psiquiátrica se segue que os enfermos não são mais apenas pessoas acolhidas, mas corpos a serem medicalizados e recuperados ou amenizados em suas disfunções mentais.

A noção de assistência psiquiátrica envolve a percepção de diferentes fatores combinados. No Brasil, por exemplo, após a instalação da corte portuguesa no século XIX no Rio de Janeiro, há uma marcha para a formação de centros urbanos (pouquíssimos é bem verdade), e com eles a ‘demência’ figura como um problema sanitário. Os ‘loucos’ inúteis nos espaços rurais são corpos perturbadores nos espaços urbanos e seu tratamento pode ser visto pelas lentes da utilidade da medicina social, da caridade cristã e como uma forma de higiene social pela retirada desses corpos de circulação.

Mas o fator mais significativo está na concepção de que o doente precisa ser tratado por técnicas ou profissionais adequados. O cuidado pessoal ou familiar pula para fora do cenário normal ou aceitável e o corpo do doente é alvo de tratamento e assistência<sup>209</sup>.

---

<sup>209</sup> Sobre isto: “La fonction familiale de soins et d’assistance aux personnes malades s’est directement trouvée confrontée au processus general d’accroissement des saviors et de transformation des modes de production à l’oeuvre depuis la fin du XIXe siècle. Elle a été, d’une part, reléguée à une place subalterne par le mouvement de scientification et de professionnalisation de la médecine et l’apparition de prises en charge spécialisées. Elle s’est, d’autre part, retrouvée éclatée et supplée au travers du déploiement après 1945 d’aides tant financières que techniques, de structures d’hébergement et de services spécialisés dans la dispensation de prestation individuelles et collectives par des intervenants professionnels”. Tradução livre: “A função familiar de cuidado e assistência às pessoas doentes se encontrou diretamente confrontada ao processo geral de entrecruzamento dos saberes e das transformações dos modos de produção no trabalho desde o final do século XIX. Ela foi, por um lado, descartada e compensada através do desenvolvimento, depois de 1945, de assistências tanto financeiras

Nas diferentes formas de atendimento aos doentes mentais, desde as colônias agrícolas às propostas de 'desospitalização', o doente é acolhido na ótica de que deve ser submetido a agentes especializados. Seu corpo não é mais invisível ou irrelevante, como peso da família, mas objeto de gestão, de modo que a prática assistencial psiquiátrica permite o ingresso dos corpos para uma administração pública. Os 'loucos', um dos encargos mais antigos das famílias, são configurados como objeto de um novo espaço, um novo saber e novas técnicas. A loucura é uma questão disciplinar, mas também biopolítica. O não reconhecimento do aspecto biopolítico do tratamento mental leva à aceitação tranquila de uma sutil higiene social em nome do bem-estar e da recuperação do doente. Atualmente as pesquisas de atendimento psiquiátrico suplantam o nível individual e se ocupam cada vez mais na análise estatística da população doente, buscando alcançar por esses instrumentos os fatores relevantes de incidência de diferentes transtornos, idade, sexo, condição financeira, histórico e modelo familiar, também específicas composições químicas ligadas a cada transtorno e fatores genéticos.

Apontaremos alguns poucos momentos do percurso da assistência até as atuais formas 'antimanicomiais' dos CAPS, para mostrar a doença e o corpo doente como alvo de governo.

Os primeiros hospitais psiquiátricos brasileiros foram criados por decreto no fim do século XIX (1841), e a partir da década de 1920 aparecem as propostas do modelo das colônias agrícolas, sendo que as duas primeiras foram o hospital de Juqueri em Franco da Rocha-SP e o hospital São Bento na Ilha do Governador-RJ. Um dos motores da crença na eficácia das colônias agrícolas se apoiava na:

---

quanto técnicas, de estruturas de de alojamento e de serviços especializados no desempenho de prestação de cuidados individual e coletivo por atores profissionais" (BUNGENER, 2004, 111).

Ideia do trabalho como tratamento para a alienação mental, também proposta pelo alienismo, ancorava-se na crença de que era possível a aproximação com a loucura, já que sua natureza alienada não deixava de conservar, em algum nível, o ser de razão o que, por consequência, tornava-a passível de cura (VENÂNCIO, 2011, 36)

Na década de 1930, após o início da Previdência Privada, se soma aos hospitais-colônias o sistema das caixas sendo que a divisão de Saúde Mental do IPASE (Instituto de Pensão e Aposentadoria dos Servidores do Estado) criou a Assistência Psiquiátrica Previdenciária.

Na década de 1940, o IPASE cria convênios com casas de saúde particulares, o que levou a uma modificação no quadro de envio de pacientes às colônias, chegando a esses hospitais apenas aqueles doentes necessitados que não tinham nenhum vínculo com a Previdência Social. O cenário na década de 1950 das colônias era de superlotação por doentes, abandonados e necessitados.

Em 1966 surge o INPS (Instituto Nacional da Previdência Social) e em 1974 o regime militar cria o INAMPS, desmembrando o INPS em Instituto Nacional de Seguridade Social – INSS. O INAMPS (Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social) alterará a situação de assistência médica psiquiátrica de grandes ‘asilos’ e custeará boa parte dos leitos de hospitais privados de pequeno e médio porte.

Em 1988 é promulgada a Constituição federal (CF) que prevê uma remodelação no modo de assistência à saúde pelo modelo do Sistema Único de Saúde, cujo panorama é de uma racionalidade uniforme na atenção ao direito social da saúde. Para tanto, desenha um modelo assistencial que prevê todo tipo de atendimento, desde o preventivo ao terapêutico e interventivo, do mais simples ao mais complexo, para toda a população e com lógica uniforme em todos os níveis: União, Estados e Municípios.

Na CF/88 a assistência à saúde é inscrita como

um direito social, conforme estabelece o Art. 6º. Na parte atinente à Ordem Social, na seção II, destinada à saúde, temos as seguintes disposições<sup>210</sup>:

**Art. 196 - A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.**

**Art. 197 - São de relevância pública as ações e serviços de saúde, cabendo ao Poder Público dispor, nos termos da lei, sobre sua regulamentação, fiscalização e controle,** devendo sua execução ser feita diretamente ou através de terceiros e, também, por pessoa física ou jurídica de direito privado.

**Art. 198 - As ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único,** organizado de acordo com as seguintes diretrizes:

**I - descentralização,** com direção única em cada esfera de governo;

**II - atendimento integral,** com prioridade para as atividades preventivas, sem prejuízo dos serviços assistenciais;

**III - participação da comunidade.**

**§ 4º** Os gestores locais do sistema único de saúde poderão admitir agentes comunitários de saúde e agentes de combate às endemias por meio de processo seletivo público, de acordo com a natureza e complexidade de suas atribuições e requisitos específicos para sua atuação.

**Art. 200 - Ao sistema único de saúde compete, além de outras atribuições, nos termos da lei<sup>211</sup>:**

**I - controlar e fiscalizar procedimentos, produtos e substâncias de interesse para a saúde e participar da produção de medicamentos, equipamentos, imunobiológicos, hemoderivados e outros insumos;**

**II - executar as ações de vigilância sanitária e epidemiológica,** bem como as de saúde do trabalhador;

**III - ordenar a formação de recursos humanos na área de saúde;**

**IV - participar da formulação da política e da**

---

<sup>210</sup> Todos os dispositivos legais, aqui apresentados, foram por nós negritados nas partes que julgamos pertinente destacar.

<sup>211</sup> O caput do Art. 200 da CF/88 da edição 4em1 de 2013 da Saraiva, faz a remissão à lei 8.080/1990.



## **execução das ações de saneamento básico;**

Dessas disposições se seguem em 1990 as Leis nº. 8.080/1990 e nº. 8.142/1990, que vão criar e regulamentar o SUS (Sistema Único de Saúde), conforme previsto no Art. 198 da CF/88. Na Lei nº. 8.080/1990 está disposto que:

**Art. 4º** O conjunto de ações e serviços de saúde, prestados por órgãos e instituições públicas federais, estaduais e municipais, da Administração direta e indireta e das fundações mantidas pelo Poder Público, constitui o Sistema Único de Saúde (SUS).

**§ 1º** Estão incluídas no disposto neste artigo as instituições públicas federais, estaduais e municipais de controle de qualidade, pesquisa e produção de insumos, medicamentos, inclusive de sangue e hemoderivados, e de equipamentos para saúde.<sup>212</sup>

**Art. 5º.** - São objetivos do Sistema Único de Saúde - SUS:

**I - a identificação e divulgação dos fatores condicionantes e determinantes da saúde;**

**II - a formulação de política de saúde destinada a promover, nos campos econômico e social, a observância do disposto no § 1, do Art.2 desta Lei;**

**III - a assistência às pessoas por intermédio de ações de promoção, proteção e recuperação da saúde, com a realização integrada das ações assistenciais e das atividades preventivas.**

**Art. 6º** - Estão incluídas ainda no campo de atuação do Sistema Único de Saúde - SUS:

**I - a execução de ações:**

a) de vigilância sanitária;

b) de vigilância epidemiológica;

c) de saúde do trabalhador; e

**d) de assistência terapêutica integral, inclusive farmacêutica.**

**II - a participação na formulação da política e na execução de ações de saneamento básico;**

**III - a ordenação da formação de recursos humanos na área de saúde;**

As diretrizes do Sistema Único de Saúde antes previstas nos incisos I, II e III do Art. 198 da CF/88, agora são

<sup>212</sup> Apenas a título de curiosidade, já consta nesta Lei nº. 8.080/1990 em seu Art. 5º, IV, o papel do SUS na avaliação do impacto da tecnologia na saúde.

previstas na Lei nº. 8.080/1990:

**Art. 7º** - As ações e serviços públicos de saúde e os serviços privados contratados ou conveniados que integram o Sistema Único de Saúde - SUS são desenvolvidos de acordo com as diretrizes previstas no Art.198 da Constituição Federal, obedecendo ainda aos seguintes princípios:

**I - universalidade de acesso aos serviços de saúde em todos os níveis de assistência;**

**II - integralidade de assistência, entendida como um conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso em todos os níveis de complexidade do sistema;**

**III - preservação da autonomia das pessoas na defesa de sua integridade física e moral;**

**IV - igualdade da assistência à saúde, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie;**

**V - direito à informação, às pessoas assistidas, sobre sua saúde;**

**VI - divulgação de informações quanto ao potencial dos serviços de saúde e a sua utilização pelo usuário;**

**VII - utilização da epidemiologia para o estabelecimento de prioridades, a alocação de recursos e a orientação programática;**

**VIII - participação da comunidade;**

**IX - descentralização político-administrativa, com direção única em cada esfera de governo.**

No que diz respeito especificamente à saúde mental, em 1989 o Deputado Paulo Delgado apresenta o Projeto de Lei nº 3.657/1989, projeto este que propunha o fim dos hospitais psiquiátricos. Aprovado por voto de liderança na Câmara dos Deputados é remetido em janeiro de 1991 ao Senado Federal onde passa por uma longa jornada de tramitação. Em 1999 o projeto original é rejeitado por 23 votos a 4 e é apresentada proposta de emenda com projeto substitutivo. Em junho/2001 o projeto substitutivo é sancionado e convertido na Lei 10.216/2001.

Nas Diretrizes para um Modelo de Assistência Integral em Saúde Mental no Brasil, elaborada em 2006 pela ABP (Associação Brasileira de Psiquiatria), AMB (Associação Médica Brasileira), CFM (Conselho Federal de Medicina) e FENAM

(Federação Nacional dos Médicos)<sup>213</sup>, vemos uma forte crítica ao modo como a Lei nº. 10.216/2001 foi implementada. A proposta de atendimento integral da saúde mental com formação de serviços de cuidados primários (nas unidades sanitárias), secundários (nas policlínicas e hospitais gerais) e terciários (hospitais especializados e centros de habilitação e reabilitação), prevista na Lei nº. 10.216/2001, é acusada nesse documento de não ter entrado em prática, e as instituições agrupadas para a realização das Diretrizes acusam o efetivo modelo de assistência psiquiátrica no país, como mais próximo daquele projeto de Lei nº. 3.657/1989 de Paulo Delgado. O modelo de assistência à saúde mental em atuação é criticado por não realizar um processo de desospitalização progressivo como previsto em Lei, o que apenas seria possibilitado pela implantação das redes de serviço (primárias, secundárias e terciárias). A ABP acusa que apenas serviços terciários de desospitalização sustentam toda a base de cuidados mentais numa verdadeira substituição dos hospitais psiquiátricos pelos atuais CAPS (Centro de Atendimento Psicossocial). Dizem que:

A Lei 10.216/2001 é abrangente e moderna em todos os aspectos. Infelizmente, hoje, 5 anos depois da promulgação, o governo federal através de sucessivas portarias, continua a aplicar como diretriz o projeto rejeitado no Congresso Nacional (DIRETRIZES, 2006, 16)<sup>214</sup>.

Já que atualmente os CAPS representam o principal núcleo de atendimento à saúde mental, para verificar como a assistência psiquiátrica ocorre na infância, que será nossa preocupação ao tratar do transtorno desafiador opositor (TDO), é na forma de organização do CAPSi (Centro de Atendimento Psicossocial infantil) que focaremos nossos olhos.

---

<sup>213</sup> Disponível em: [http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes\\_final.pdf](http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes_final.pdf).

<sup>214</sup> Diretrizes para um Modelo de Assistência Integral em Saúde Mental no Brasil, disponível em: [http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes\\_final.pdf](http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes_final.pdf).

O índice de acometimento de distúrbios mentais na infância e adolescência, de acordo com a OMS <sup>215</sup>, é de aproximadamente 20% da população infantil, somando no Brasil aproximadamente 10 milhões de crianças e adolescentes. Veremos que o modo de assistência às psicopatologias na infância, ainda situada no padrão de diagnóstico e tratamento, envolve a família e também a escola nas análises e nos cuidados dos distúrbios. Essa recolocação da família não implica, contudo, um retorno ao modelo do encargo familiar do 'doente'. Diferente disso o que se apresenta é uma observação do papel da família para a presença dos distúrbios (modelo de atuação parental e(ou) acometimento de distúrbios do mesmo grupo em um dos familiares) e auxílio do seu tratamento (busca de alteração da atuação parental considerada pouco saudável por orientação de profissionais especializados). Já à escola é designado o papel de atenção aos padrões de comportamento desviantes continuados e falhas consistentes na capacidade de aprendizado, para reportar aos pais (ou família) e auxiliar no encaminhamento da criança ao atendimento julgado pertinente.

Os discursos produzidos pela psiquiatria, psicologia, etc., e postos em prática pelo funcionamento dos serviços públicos da saúde, tratam de ligar a saúde da criança a 'fatores de risco'. Tais fatores são considerados os que interferem e alteram o desenvolvimento da criança, como, por exemplo, adversidades sociais, adversidade familiar e patologias de familiares <sup>216</sup>. As

---

<sup>215</sup> Disponível em: <http://www.pelepequenoprincipe.org.br/pesquisas-neuropsicofarmacologia.php>.

<sup>216</sup> A seguinte passagem de artigo sobre o tratamento da doença mental na infância, revela como as pesquisas nessa área temática não se ocupa apenas nas descrições de sintomas e cuidados para com a criança, mas também se direcionam na análise global estatística da presença de psicopatologias na infância, medindo os fatores de acometimento dos distúrbios e seus impactos em termos de 'tempo de vida perdida' e seus desdobramento na população adulta (possivelmente no descarte dessa parte da população para a participação da vida econômica): "Pesquisas epidemiológicas consistentes, que considerem a especificidade de fatores regionais/culturais na proteção ou risco à saúde mental de crianças e jovens, ainda constituem um desafio a ser enfrentado em diversos países do mundo. Em relação à América Latina e Caribe, em 2003, foram identificados apenas 10 estudos epidemiológicos que empregavam estratégias de avaliação padronizadas, reportando taxas de prevalência de problemas mentais entre 15 e 21%. No Brasil,

Diretrizes para um Modelo de Assistência Integral em Saúde Mental no Brasil, antes mencionadas, apontam que:

Assim, a interação entre a vulnerabilidade individual e as adversidades ambientais estabelecem o fator de risco. Alguns desses casos podem ser considerados de extrema importância quando da sua inserção em um hospital geral, escola ou creche (DIRETRIZES, 2006, 39)<sup>217</sup>.

O alcance da família e da escola no modelo assistencial, assim, apresenta não a substituição da gestão do corpo 'doente' da esfera médico-estatal para outra privada e íntima, mas, contrariamente, um reforço daquele modelo em diferentes níveis, como elementos a serem considerados na medição dos fatores de risco do distúrbio mental<sup>218</sup>. Apresenta-se uma complexificação dos vetores de gestão no corpo da criança, todos em razoável sintonia com o modelo de governo da vida.

#### 4.2.2 Da legislação dos CAPS:

---

entre 1980 e 2006, nove publicações registraram taxas de prevalência de 12,6 a 35,2% quando os informantes foram os pais ou a criança; quando utilizada uma entrevista diagnóstica, a taxa variou entre 7 e 12,7%. Internacionalmente, há dados disponíveis indicando a persistência e consequências prejudiciais dos transtornos da infância na vida adulta. Entretanto, não foi ainda quantificado o impacto das condições psicopatológicas da infância e adolescência em termos de tempo geral de vida perdido (anos ou dias) e/ou carga global das doenças. Uma vez efetuado, este procedimento – que foi decisivo para a inclusão da saúde mental de adultos na esfera da saúde pública – poderá revelar mais claramente a magnitude dos danos em questão, e ratificar a urgência no enfrentamento do problema, já que grande parte dos transtornos psiquiátricos diagnosticados em adultos tem história de início na infância ou juventude” (COUTO, DUARTE, DELGADO, 2008, 391)

<sup>217</sup> Diretrizes para um Modelo de Assistência Integral em Saúde Mental no Brasil, disponível em: [http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes\\_final.pdf](http://www.abpbrasil.org.br/diretrizes_final.pdf).

<sup>218</sup> Ainda nas Diretrizes percebemos como a saúde é medida e tratada considerando diferentes variáveis: “um projeto de Saúde Mental terá por meta, em primeiro lugar, pensar a criança e o adolescente enquanto populações características, com universos próprios e manifestações comportamentais típicas. Entretanto, mais que a mera ausência de doença, a saúde comporta um, assim chamado estado de bem estar biopsicossocial, constituindo-se em um estado ativo para onde confluem elementos físicos, familiares, sociais, pessoais, administrativos, escolares e outros, todos desembocando de maneira geral, naquilo que, de maneira simplista, poderíamos agrupar sob a denominação genérica de qualidade de vida da criança” (DIRETRIZES, 2006, 39).

No breve histórico elaborado, podemos perceber que as instalações e o funcionamento dos CAPS estão ligados a um movimento de alteração do modelo de assistência psiquiátrica, que se move num sentido entendido como 'antimanicomial', porém não desarticulado de uma rica rede de captura do doente para o ambiente de sua classificação e tratamento.

Embora o projeto de Lei de Paulo Delgado tenha sido rejeitado nos seus moldes originais e remodelado, o que gerou o sancionamento da Lei nº. 10.216/2001, o sistema assistencial à saúde mental opera numa progressiva marcha de desospitalização desde aquela época. As portarias GM nº. 336/2002 e GM nº. 3088/2011, são responseveis pela instituição e regulação dos CAPS (Centros de Atendimento Psicossocial), que seriam as formas alternativas aos hospitais psiquiátricos de internamento<sup>219</sup>.

Os principais textos legislativos, portanto, que precisam ser considerados para a compreensão da formação e da lógica de funcionamento dos CAPS são os seguintes:

- 1. CF/88**
- 2. Lei nº. 8.080/1990**
- 3. Lei nº. 10.216/2001**
- 4. Portaria GM nº. 336/2002**

---

<sup>219</sup> De modo indireto, podemos nos remeter ainda ao ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069/90), que nos artigos 3º, 4º e 7º, §1º, assegura a prioridade de atendimento em saúde às crianças e adolescentes, prevendo especificamente o tratamento em saúde mental, todos previsto como parte integrante dos direitos fundamentais da pessoa humana. A correlação do direito à saúde da criança como direito fundamental, cria a responsabilidade para o Conselho Tutelar, o Ministério Público e o Juízo da Infância e Juventude, a Advocacia e ainda a Defensoria Pública de aplicar Medidas de Segurança diante da constatação de crianças e adolescentes consideradas em situações de risco. Algumas destas medidas estão previstas no artigo 101, do ECA: (I); *orientação, apoio e acompanhamento temporários* (II); *matrícula e frequência obrigatórias em estabelecimento de ensino fundamental* (III); *inclusão em programa comunitário ou oficial de auxílio à família, à criança e ao adolescente* (IV); *abrigo em entidade* (VI); *colocação em família substituta* (VII).) Há ainda as medidas consideradas protetivas: Art. 98, inciso VI do ECA trata da *inclusão em programa oficial ou comunitário de auxílio, orientação e tratamento a alcoólatras e toxicômanos* e o Art. 101, inciso V, da mesma lei trata da *requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial*.

## 5. Portaria GM nº. 3088/2011

Como os dois primeiros textos já foram expostos nas suas regulamentações acerca da saúde, passamos agora aos três últimos:

a) Lei nº. 10.216/2001:

De acordo com o exposto, esta é a lei substitutiva ao PL de Paulo Delgado, aprovada em 2001 e conhecida como a Lei da reforma psiquiátrica.

A tonalidade clara desta lei bastante sucinta é a de especificar o caráter excepcional que doravante deve existir para as internações psiquiátricas, apontando para a assistência principal de modalidade não hospitalar, como dispõe o art. 4º:

**Art. 4º** A internação, em qualquer de suas modalidades, só será indicada quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes.

§ 1º (...)

§ 2º (...)

§ 3º É vedada a internação de pacientes portadores de transtornos mentais em instituições com características asilares, ou seja, aquelas desprovidas dos recursos mencionados no § 2º e que não assegurem aos pacientes os direitos enumerados no parágrafo único do art. 2º.

Além desse vetor principal, dois princípios são apresentados. O valor da dignidade do paciente a ser resguardada e o poder médico como princípio de demarcação da necessidade ou não dos casos de internamento e qual tratamento deve ser realizado. Sobre o primeiro princípio, a lei dispõe que:

**Art. 2º** Nos atendimentos em saúde mental, de qualquer natureza, a pessoa e seus familiares ou responsáveis serão formalmente cientificados dos direitos enumerados no parágrafo único deste artigo. Parágrafo único. São direitos da pessoa portadora de transtorno mental:

I - ter acesso ao melhor tratamento do sistema de saúde, consentâneo às suas necessidades;

II - ser tratada com humanidade e respeito e no

**interesse exclusivo de beneficiar sua saúde, visando alcançar sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade;**

**III** - ser protegida contra qualquer forma de abuso e exploração;

**IV** - ter garantia de sigilo nas informações prestadas;

**V** - ter direito à presença médica, em qualquer tempo, para esclarecer a necessidade ou não de sua hospitalização involuntária;

**VI** - ter livre acesso aos meios de comunicação disponíveis;

**VII** - receber o maior número de informações a respeito de sua doença e de seu tratamento;

**VIII** - ser tratada em ambiente terapêutico pelos meios menos invasivos possíveis;

**IX** - ser tratada, preferencialmente, em serviços comunitários de saúde mental.

**Art. 3º** É responsabilidade do Estado o desenvolvimento da política de saúde mental, a assistência e a promoção de ações de saúde aos portadores de transtornos mentais, com a devida participação da sociedade e da família, a qual será prestada em estabelecimento de saúde mental, assim entendidas as instituições ou unidades que ofereçam assistência em saúde aos portadores de transtornos mentais.

Apesar da proteção à dignidade do paciente esquadrihada nessas previsões legais, a lei reforça o poder de decisão médica sobre as formas de tratamento e os casos excepcionais de internação. As disposições que apontam para a necessidade de autorização do 'doente' ou dos familiares, sustentando a validade da autonomia, encontra limite no entedimento e laudo médico que exponham a necessidade de tratá-lo ou encaminhá-lo na contramão de sua vontade. O saber e o poder médico são espelhados na legislação em sua força, mesmo diante da manutenção de previsões voltadas à autonomia do paciente ou de seus familiares. Além disso, é de se destacar que a liberdade de decisão pessoal do doente ou de sua família, ainda que protegida legalmente, fica circunscrita num espaço desenhado pelo diagnóstico médico e os possíveis tratamentos. O estigma de uma classificação médica dificilmente pode ser combatido ou descartado, as liberdades do doente e de seus familiares se restringe aos tratamentos e, apenas



se esses não forem decididos como necessários por laudo médico. A competência para a leitura do corpo biológico, pelo mecanismo de assistência à saúde pública, vincula os corpos e seus comportamentos a uma gestão estatal com tonalidade biopolítica.

**Art. 6º A internação psiquiátrica somente será realizada mediante laudo médico circunstanciado que caracterize os seus motivos.**

Parágrafo único. São considerados os seguintes tipos de internação psiquiátrica:

**I - internação voluntária: aquela que se dá com o consentimento do usuário;**

**II - internação involuntária: aquela que se dá sem o consentimento do usuário e a pedido de terceiro; e**

**III - internação compulsória: aquela determinada pela Justiça.**

**Art. 8º A internação voluntária ou involuntária somente será autorizada por médico devidamente registrado no Conselho Regional de Medicina - CRM do Estado onde se localize o estabelecimento.**

**§ 1º A internação psiquiátrica involuntária deverá, no prazo de setenta e duas horas, ser comunicada ao Ministério Público Estadual pelo responsável técnico do estabelecimento no qual tenha ocorrido, devendo esse mesmo procedimento ser adotado quando da respectiva alta.**

**§ 2º O término da internação involuntária dar-se-á por solicitação escrita do familiar, ou responsável legal, ou quando estabelecido pelo especialista responsável pelo tratamento.**

**Art. 9º A internação compulsória é determinada, de acordo com a legislação vigente, pelo juiz competente, que levará em conta as condições de segurança do estabelecimento, quanto à salvaguarda do paciente, dos demais internados e funcionários.**

Mesmo diante da previsão de pedido de liberação da internação involuntária por familiares ou responsável legal, tal liberação pode vir a ser judicialmente obstada, pelo pedido de internação compulsória, uma vez que o entendimento médico se dê nesta direção.

O universo de decisões acerca dos corpos dos doentes mentais fica fortemente pautado, em seu modelo assistencial de internamento ou não, pelas formas de administração destes corpos

validadas pelo médico e pelos mecanismos estatais de atenção à saúde pública.

b) Portaria/GM nº. 336/2002:

Essa portaria terá o papel de instituir os CAPS, como centro de atendimento não manicomial para tratamento de pacientes com distúrbios mentais, sem retirá-los do convívio social ou familiar. A intenção não está em separar os indivíduos doentes dos não doentes. Nesse sentido, essa portaria atende ao princípio de desospitalização previsto no PL de Paulo Delgado, que veio a ser alterado pela Lei nº. 10.216/2001. Essa lei, como vimos, previa um processo de substituição progressiva dos hospitais psiquiátricos onde os pacientes eram residentes. Os CAPS figuram como esse outro formato de atendimento à saúde mental, caracterizados como serviço de assistência ambulatorial no qual os pacientes passam o dia. Pacientes com distúrbios mais severos podem ser diariamente acolhidos, os menos severos podem ser atendidos com periodicidade fixada pelo grupo de agentes de saúde e, ainda, existe a previsão de atendimento de emergência.

Tais são as regras de instituição dos CAPS:

**Art.1º** Estabelecer que os Centros de Atenção Psicossocial poderão constituir-se nas seguintes modalidades de serviços: **CAPS I, CAPS II e CAPS III, definidos por ordem crescente de porte/complexidade e abrangência populacional**, conforme disposto nesta Portaria;

**§ 1º** As três modalidades de serviços cumprem a mesma função no atendimento público em saúde mental, distinguindo-se pelas características descritas no Artigo 3º desta Portaria, e deverão estar capacitadas para **realizar prioritariamente o atendimento de pacientes com transtornos mentais severos e persistentes em sua área territorial, em regime de tratamento intensivo, semi-intensivo e não-intensivo**, conforme definido adiante.

**§ 2º Os CAPS deverão constituir-se em serviço ambulatorial de atenção diária que funcione segundo a lógica do território.**

O Art. 3º institui que a área física destinada aos CAPS precisa ser independente de qualquer estrutura hospitalar. Não apenas o espaço físico deve ser próprio como a equipe de profissionais também deverá ser constituída especificamente para os seus serviços.

Há também uma distribuição dos CAPS de acordo com o índice da população em CAPSI, CAPS II, CAPSIII. Como dispõe o Art. 4º:

Art. 4º Definir, que as modalidades de serviços estabelecidas pelo Artigo 1º desta Portaria correspondem às características abaixo discriminadas:

4.1 - CAPS I – Serviço de atenção psicossocial com capacidade operacional para atendimento em municípios com população entre 20.000 e 70.000 habitantes,...

4.2 - CAPS II – Serviço de atenção psicossocial com capacidade operacional para atendimento em municípios com população entre 70.000 e 200.000 habitantes,...

4.3 - CAPS III – Serviço de atenção psicossocial com capacidade operacional para atendimento em municípios com população acima de 200.000 habitantes,...

Além disso, há previsão de CAPS especializados, que é o caso do CAPSi (infantil) e do CAPS AD (álcool e drogas). Sobre a atenção à criança e ao adolescente o Art. 4º. descreve as seguintes modalidades de serviços dos CAPS:

**4.4 – CAPS i II – Serviço de atenção psicossocial para atendimentos a crianças e adolescentes, constituindo-se na referência para uma população de cerca de 200.000 habitantes, ou outro parâmetro populacional a ser definido pelo gestor local, atendendo a critérios epidemiológicos, com as seguintes características:**

**a - constituir-se em serviço ambulatorial de atenção diária destinado a crianças e adolescentes com transtornos mentais;**

**b - possuir capacidade técnica para desempenhar o papel de regulador da porta de entrada da rede assistencial no âmbito do seu território e/ou do módulo assistencial, definido na Norma Operacional**

de Assistência à Saúde (NOAS), de acordo com a determinação do gestor local;

**c - responsabilizar-se, sob coordenação do gestor local, pela organização da demanda e da rede de cuidados em saúde mental de crianças e adolescentes no âmbito do seu território;**

d - coordenar, por delegação do gestor local, as atividades de supervisão de unidades de atendimento psiquiátrico a crianças e adolescentes no âmbito do seu território

**e - supervisionar e capacitar as equipes de atenção básica, serviços e programas de saúde mental no âmbito do seu território e/ou do módulo assistencial, na atenção à infância e adolescência;**

**f - realizar, e manter atualizado, o cadastramento dos pacientes que utilizam medicamentos essenciais para a área de saúde mental regulamentados pela Portaria/GM/MS no 1077 de 24 de agosto de 1999 e medicamentos excepcionais, regulamentados pela Portaria/SAS/MS no 341 de 22 de agosto de 2001, dentro de sua área assistencial;**

Tais disposições esclarecem não apenas a instituição e funcionamento dos CAPSi como também deixam entrever o caráter administrativo dispensado para a saúde mental das crianças, no estabelecimento de critérios de atendimento para um número específico da população infantil acometida de distúrbios mentais, produção estatística epidemiológica do índice dos atendimentos infantis e regular a porta de entrada, quer dizer, abrir vias para o abarcamento do maior número de casos e com eles poder contabilizar as doenças mentais, suas situações de risco e propor tratamento.

Chama a atenção a linguagem empresarial utilizada pela legislação. Cabe aos serviços dos CAPSi, controlar a porta de entrada, responsabilizar-se na organização do atendimento pela demanda, estabelecer agentes responsáveis por coordenar e supervisionar as unidades de atendimento, supervisionar e capacitar equipes para o atendimento dos casos, entre outros. A saúde mental é atravessada por um complexo de mecanismos voltados na gestão, no ensino da gestão e no controle da gestão da saúde dos corpos.

No que se refere às modalidades de atendimento, prevê-se o que segue:

4.4.1- A assistência prestada ao paciente no CAPS i II inclui as seguintes atividades:

**a - atendimento individual (medicamentoso, psicoterápico, de orientação, entre outros);**

b - atendimento em grupos (psicoterapia, grupo operativo, atividades de suporte social, entre outros);

c - atendimento em oficinas terapêuticas executadas por profissional de nível superior ou nível médio;

**d - visitas e atendimentos domiciliares;**

**e - atendimento à família;**

**f - atividades comunitárias enfocando a integração da criança e do adolescente na família, na escola, na comunidade ou quaisquer outras formas de inserção social;**

g - desenvolvimento de ações inter-setoriais, principalmente com as áreas de assistência social, educação e justiça;

h - os pacientes assistidos em um turno (04 horas) receberão uma refeição diária, os assistidos em dois turnos (08 horas) receberão duas refeições diárias;

4.4.2 - Recursos Humanos: **A equipe técnica mínima para atuação no CAPS i II, para o atendimento de 15 (quinze) crianças e/ou adolescentes por turno, tendo como limite máximo 25 (vinte e cinco) pacientes/dia, será composta por:**

**a - 01 (um) médico psiquiatra, ou neurologista ou pediatra com formação em saúde mental;**

**b - 01 (um) enfermeiro.**

**c - 04 (quatro) profissionais de nível superior entre as seguintes categorias profissionais: psicólogo, assistente social, enfermeiro, terapeuta ocupacional, fonoaudiólogo, pedagogo ou outro profissional necessário ao projeto terapêutico;**

**d - 05 (cinco) profissionais de nível médio: técnico e/ou auxiliar de enfermagem, técnico administrativo, técnico educacional e artesão.**

4.5 – CAPS ad II – Serviço de atenção psicossocial para atendimento de pacientes com transtornos decorrentes do uso e dependência de substâncias psicoativas, ...

Por essas disposições, os CAPSi são afirmados como atendimento não hospitalar, capaz de diagnosticar e tratar, via atendimento individual, de grupo ou domiciliar, incluindo ainda a possibilidade de prescrição de tratamento por psicofármacos. Além

disso, as crianças e os adolescentes assistidos são avaliados e tratados por uma rede de profissionais, entre eles médico psiquiatra ou neurologista, ou ainda, pediatra capacitado em saúde mental; também os demais profissionais previstos no índices 1b, 1c e 1d, do 4.4.2 do Art. 4o.

Também outros profissionais, como por exemplo artesãos, capazes de oferecer trabalho que impacte na atenuação dos fatores de risco, são chamados pelos CAPSi. Toda uma demanda de conhecimento, gestão e tratamento não apenas dos distúrbios, mas das variáveis que os sustentam, intervindo na família, na escola etc, é prevista como atividade dos CAPSi.

A legislação estabelece os modos de regulação da vida da população considerada mentalmente carente de atendimento e desenha todos os espaços e variáveis a serem geridos para um melhor controle da epidemiologia dos distúrbios mentais.

c) Portaria GM nº. 3088/2011:

Essa Portaria institui o CAPS, estabelece suas diretrizes e modo de funcionamento na assistência à saúde mental, bem como no atendimento aos usuários de álcool e drogas. No primeiro artigo temos que:

**Art. 1º** Fica instituída a Rede de Atenção Psicossocial, cuja finalidade é a criação, ampliação e articulação de pontos de atenção à saúde para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS).

Quanto às diretrizes, objetivos gerais e objetivos específicos, temos que:

Art. 2º Constituem-se diretrizes para o funcionamento da Rede de Atenção Psicossocial:

IV - garantia do acesso e da qualidade dos serviços, ofertando cuidado integral e assistência multiprofissional, sob a lógica interdisciplinar;

VI - **diversificação das estratégias de cuidado;**

VIII - **desenvolvimento de estratégias de Redução**

**de Danos;**

IX - ênfase em serviços de base territorial e comunitária, com participação e controle social dos usuários e de seus familiares;

X - **organização dos serviços em rede de atenção à saúde regionalizada, com estabelecimento de ações intersetoriais para garantir a integralidade do cuidado;**

XI - **promoção de estratégias de educação permanente;** e

XII - **desenvolvimento da lógica do cuidado para pessoas com transtornos mentais** e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, tendo como eixo central a construção do projeto terapêutico singular.

**Art. 3º** São objetivos gerais da Rede de Atenção Psicossocial:

I - **ampliar o acesso à atenção psicossocial da população em geral;**

II - **promover o acesso das pessoas com transtornos mentais** e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas e suas famílias aos pontos de atenção; e

III - **garantir a articulação e integração dos pontos de atenção das redes de saúde no território, qualificando o cuidado por meio do acolhimento,** do acompanhamento contínuo e da atenção às urgências.

**Art. 4º** São objetivos específicos da Rede de Atenção Psicossocial:

I - **promover cuidados em saúde especialmente para grupos mais vulneráveis (criança, adolescente, jovens, pessoas em situação de rua e populações indígenas);**

IV - **promover a reabilitação e a reinserção das pessoas com transtorno mental** e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas na sociedade, por meio do acesso ao trabalho, renda e moradia solidária;

VI - **desenvolver ações intersetoriais de prevenção e redução de danos em parceria com organizações governamentais e da sociedade civil;**

VIII - regular e organizar as demandas e os fluxos assistenciais da Rede de Atenção Psicossocial; e

A recepção de pessoas com necessidade de atendimento mental encontra no CAPS um órgão atuante que tem como objetivo a prevenção de agravos do estado de saúde, o diagnóstico, o tratamento, a reabilitação e a redução de danos, conforme o Art. 6º dessa portaria.

Nesse artigo, a atenção social não apenas recebe os pacientes que chegam via voluntária, família ou encaminhamento na unidades fixas, como também estabelece unidades móveis para o atendimento de situações específicas:

a) **Equipe de Consultório na Rua: equipe constituída por profissionais que atuam de forma itinerante**, ofertando ações e cuidados de saúde para a população em situação de rua, considerando suas diferentes necessidades de saúde, sendo responsabilidade dessa equipe, no âmbito da Rede de Atenção Psicossocial, ofertar cuidados em saúde mental, para:

1. pessoas em situação de rua em geral;

2. **pessoas com transtornos mentais;**

§ 3º Quando necessário, a Equipe de Consultório na Rua, de que trata a alínea "a" do inciso II deste artigo, poderá utilizar as instalações das Unidades Básicas de Saúde do território.

É ainda o objeto dessa portaria estabelecer que a assistência à saúde mental é responsabilidade dos CAPS:

Art. 7º O ponto de atenção da Rede de Atenção Psicossocial na atenção psicossocial especializada é o Centro de Atenção Psicossocial.

§ 1º **O Centro de Atenção Psicossocial de que trata o caput deste artigo é constituído por equipe multiprofissional que atua sob a ótica interdisciplinar e realiza atendimento às pessoas com transtornos mentais graves e persistentes e às pessoas com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, em sua área territorial, em regime de tratamento intensivo, semi-intensivo, e não intensivo.**

§ 2º As atividades no Centro de Atenção Psicossocial são realizadas prioritariamente em espaços coletivos (grupos, assembleias de usuários, reunião diária de equipe), de forma articulada com os outros pontos de atenção da rede de saúde e das demais redes.

§ 3º O cuidado, no âmbito do Centro de Atenção

A implantação do CAPS como forma de atendimento em rede, constituída por equipe multidisciplinar, capaz de acolher, tratar e que busca reinserir na sociedade os indivíduos acolhidos, é prevista na portaria GM 3088/2011 como



a forma que deverá ser exclusiva de atendimento aos problemas de saúde mental. Em caráter alternativo, prevê:

**Art. 11, § 2º** O hospital psiquiátrico pode ser acionado para o cuidado das pessoas com transtorno mental nas regiões de saúde enquanto o processo de implantação e expansão da Rede de Atenção Psicossocial ainda não se apresenta suficiente, devendo estas regiões de saúde priorizar a expansão e qualificação dos pontos de atenção da Rede de Atenção Psicossocial para dar continuidade ao processo de substituição dos leitos em hospitais psiquiátricos.

No que se refere ao CAPSi (Centro de Atendimento Psicossocial infantil), os mesmos procedimentos de acolhida, diagnóstico e tratamento serão ofertados.

#### **4.2.3 Sobre O Transtorno Desafiador Opositor**

O Transtorno Desafiador Opositor ou opositivo (TDO) é considerado um transtorno na categoria comportamental da infância e adolescência. As duas bases descritivas e diagnósticas para este transtorno e todos os demais transtornos mentais de crianças, adolescentes e adultos, são o DSM-IV<sup>220</sup> e o CID 10<sup>221</sup>. Conforme o previsto nestas duas fontes o TDO é classificado no CID

---

<sup>220</sup> O DSM-IV – Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, é elaborado por uma enorme comunidade de mais de 1.000 profissionais, várias organizações, com a participação fundamental da APA (Associação Psiquiátrica Americana - American Psychiatric Association) na condição de organizadora do DSM em cooperação com a OMS (Organização Mundial da Saúde). O DSM – IV é a quarta edição do manual lançado em 2000. Recentemente, no ano de 2013, foi lançada a versão DSM – V. Mas esta última versão ainda não foi estudada no tocante ao TDO pelos agentes de saúde do CAPSi que investigamos, pela alegação de que as alterações mais significativas foram as relativas ao autismo, não havendo influência desta nova versão sobre os transtornos disruptivos de comportamento. Por esta razão, mantemos como fonte bibliográfica o DSM – IV. A seção destinada ao TDO no DSM – IV, está tratada pelo código 313.81 (DSM – IV, 1995, 90/92).

<sup>221</sup> O CID 10 – Classificação Internacional de Doenças, publicada pela OMS (Organização Mundial da Saúde), trata dos transtornos do comportamento e transtornos emocionais que aparecem habitualmente durante a infância ou a adolescência no grupo F90-F98. Particularmente o TDO está no código F 91.3. Disponível em: [http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/f90\\_f98.htm](http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/f90_f98.htm).

F91.3 e DSM – IV 313.81, e se caracteriza como um transtorno disruptivo<sup>222</sup>, que apresenta um padrão global de desobediência, comportamento hostil e desafio. Comumente trata de crianças que não aceitam responsabilidade, discutem de modo excessivo com os adultos não reconhecendo autoridade. Pelo caráter considerado anti-social de suas condutas, voluntariamente perturbam os demais e apresentam dificuldade em internalizar regras, assim como perdem facilmente o controle quando os eventos não decorrem como desejados por elas.

O CID 10 dispõe do TDO nos seguintes termos:

F91.3 Distúrbio desafiador e de oposição. Transtorno de conduta manifestando-se habitualmente em crianças jovens, caracterizado essencialmente por um comportamento provocador, desobediente ou perturbador e não acompanhado de comportamentos delituosos ou de condutas agressivas ou dissociais graves. Para que um diagnóstico positivo possa ser feito, o transtorno deve responder aos critérios gerais citados em F91.-; mesmo a ocorrência de travessuras ou de desobediência sérias não justifica, por si próprio, este diagnóstico. Esta categoria deve ser utilizada com prudência, em particular nas crianças com mais idade, dado que os transtornos de conduta que apresentam uma significação clínica se acompanham habitualmente de comportamentos dissociais ou agressivos que ultrapassam o quadro de um comportamento provocador, desobediente.

No DSM – IV são apresentados os seguintes critérios de diagnósticos para o TDO:

Critérios Diagnósticos para 313.81 Transtorno Desafiador Opositivo A. Um padrão de comportamento negativista, hostil e desafiador durando pelo menos 6 meses, durante os quais quatro (ou mais) das seguintes características estão presentes:

---

<sup>222</sup> Por disruptivo entende-se o comportamento com padrão negativista, impaciente, desafiador e hostil. Também a dificuldade de assumir responsabilidade e lidar com limites.

- (1) freqüentemente perde a paciência
- (2) freqüentemente discute com adultos
- (3) com freqüência desafia ou se recusa ativamente a obedecer a solicitações ou regras dos adultos
- (4) freqüentemente perturba as pessoas de forma deliberada
- (5) freqüentemente responsabiliza os outros por seus erros ou mau comportamento
- (6) mostra-se freqüentemente suscetível ou é aborrecido com facilidade pelos outros
- (7) freqüentemente enraivecido e ressentido
- (8) freqüentemente rancoroso ou vingativo

Obs: Considerar o critério satisfeito apenas se o comportamento ocorre com maior freqüência do que se observa tipicamente em indivíduos de idade e nível de desenvolvimento comparáveis.

B. A perturbação do comportamento causa prejuízo clinicamente significativo no funcionamento social, acadêmico ou ocupacional.

C. Os comportamentos não ocorrem exclusivamente durante o curso de um Transtorno Psicótico ou Transtorno do Humor.

D. Não são satisfeitos os critérios para Transtorno da Conduta e, se o indivíduo tem 18 anos ou mais, não são satisfeitos os critérios para Transtorno da Personalidade Anti-Social (DSM – IV, 1995, 92).

Ainda que nossa intenção não seja a de analisar o distúrbio em questão, mas apenas pontuar sua existência, características e alvo de tratamento previsto nos serviços da saúde pública, cumpre notar que as pesquisas sobre este distúrbio razoavelmente novo situam-no como categoria independente, mas sensivelmente ligada a dois outros distúrbios, dos quais pode se apresentar como comorbidade. Tais distúrbios são: o muito conhecido TDAH<sup>223</sup> (Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade) e o TC (Transtorno de Conduta). Há a identificação que boa parte dos pacientes diagnosticados com TDO possui TDAH comórbido. Já o transtorno de Conduta (TC)<sup>224</sup>, cujo grau de intensidade e os padrões

---

<sup>223</sup> No DSM – IV, o TDAH é representado nos códigos 314.01 (Transtorno de Déficit de Atenção/Hiperatividade, tipo combinado); 314.00 (Transtorno de Déficit de Atenção/Hiperatividade, tipo predominantemente desatento) e 314.01 (Transtorno de Déficit de Atenção/Hiperatividade, tipo predominantemente Hiperativo-Impulsivo), (DSM – IV, 1995, 77/83).

<sup>224</sup> No DSM – IV, o TC (Transtorno de Conduta) é analisado no código 312.8 e apresenta sintomas de intensidade mais grave que o TDO, como agressão à pessoas e animais, destruição de propriedade, defraudação ou furto, sérias violações de regras. (DSM – IV, 1995, 84/89).

anti-sociais importam em transgressões mais severas, como agressividade física a pessoas e animais e depredação de propriedades, podem ser acompanhados de TDO.

Estimativas feitas pelos mais diversos artigos científicos sobre TDO<sup>225</sup> afirmam que ele geralmente se apresenta em crianças entre 4 a 12 anos, com maior incidência em meninos. Já o Transtorno de Conduta (TC) ocorre com maior frequência na adolescência, e também tem maior casos registrados com meninos.

Além dos sintomas chamados de comportamento negativo e anti-social, quando persistentes por seis meses, terem sido acolhidos como Transtorno mental descritos nos manuais de diagnóstico médico (CID 10 e DSM – IV), o comportamento rebelde do TDO também é fonte de pesquisas no que se refere ao seu desenvolvimento em outras formas de comportamento considerado não sadio. Já mencionamos a tese de doutorado da UFRGS <sup>226</sup> que investiga a construção do comportamento anti-social em adolescentes. Nessa tese o objeto de pesquisa com os 311 adolescents analisados era a de mostrar como o comportamento anti-social na infância é um fator significativo para o desdobramento na adolescência de comportamentos mais graves, como o comportamento delinquente do TC.

O que percebemos é que crianças diagnosticadas com transtorno de comportamento entram num nicho da população observada com as lentes do controle médico e estatal, a fim de nomear suas formas de atuação e sobre elas intervir.

Outro fato interessante sobre a prática de neutralização ou contenção dos corpos desajustados em seus comportamentos ‘negativos’, se mostra por pesquisas que buscam uma origem e explicação biológicas. Num artigo para a revista brasileira de psiquiatria, foi feito um estudo sobre os correlatos

---

<sup>225</sup> Disponível em: <http://pt.slideshare.net/institutoconscienciago/transtornos-disruptivos>.

<sup>226</sup> Tese com o título: **A construção do comportamento anti-social em adolescentes autores de atos infracionais**: uma análise a partir das práticas educativas e dos estilos parentais. (Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6132/000525387.pdf?sequence=1>).

fisiológicos, neuronais e biológicos do TDO. Alguns dos dados apresentados foram:

Van Goozen et al demonstraram que os níveis de andrógenos adrenais dos pacientes com TDO são mais altos que os dos controles normais ou de crianças com outros diagnósticos, incluindo TDAH. Eles também demonstraram que os pacientes com TDO tinham frequências cardíacas na linha de base mais baixas do que os de controles normais, mas suas frequências cardíacas foram mais altas após provocação e frustração. Os índices medianos de cortisol também foram mais baixos em pacientes com TDO do que em controles. Anteriormente, eles haviam demonstrado que os pacientes com TDO tinham níveis mais baixos de ácido 5-hidroxindolacético (5-HIAA) e de ácido homovanílico (HVA) do que controles. (SERRA-PINHEIRO; SCHMITZ; MATTOS; SOUZA, 2004)<sup>227</sup>.

Não apenas a demarcação de fatores contínuos inscritos no corpo biológico é alvo de pesquisa na compreensão e definição do TDO, como também a avaliação acerca dos tratamentos mais eficazes estão na pauta dos debates sobre este transtorno.

No que diz respeito ao tratamento de crianças e adolescentes diagnosticados com TDO, o tratamento mais frequente é o de terapia cognitivo-comportamental (TCC), que busca alterar o comportamento da criança pela modificação do modelo parental. Esse tipo de tratamento tem sido considerado eficaz em 40 a 50% dos casos<sup>228</sup>. Tais terapias são coordenadas por especialistas e aplicadas, no âmbito do serviço público de saúde, pelos CAPSi.

O uso de psicofármacos não é, no caso do TDO, tão comum como no caso do TDAH, que inclusive batizou a ritalina como a sua solução enquanto durar o consumo da droga. Mas, ainda que não esteja definido nenhum tipo de medicação específica para o

---

<sup>227</sup> Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt).

<sup>228</sup> Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt).

TDO, alguns estudos têm caminhado para encontrar fármacos adequados no controle dos sintomas mais severos.

Sobre isso:

Há muitos relatos do efeito da medicação em caso de oposição e agressão, mas especialmente em pacientes que de fato têm TC ou TDAH comórbido. Além da questão da comorbidade, a maioria dos estudos está focada na agressão ou nos sintomas de TDO não necessariamente em pacientes com um diagnóstico de TDO. Kolko et al demonstraram em crianças com TDAH e TDO ou TC graves que o metilfenidato diminuía os sintomas opostos do paciente. Serra-Pinheiro et al encontraram que o metilfenidato era capaz de diminuir em 63% o preenchimento de critérios de TDO em pacientes com TDO comórbido com TDAH. Encontrou-se também que a clonidina foi significativamente eficaz na melhoria dos sintomas de TDO em pacientes agressivos com TDAH. Não há evidência de que os psicoestimulantes ou a clonidina sejam eficazes para TDO não comórbido com TDAH.

Os antipsicóticos e os estabilizadores de humor têm sido estudados em vários transtornos disruptivos graves, agrupando indistintamente TC e TDO. Campbell et al demonstraram a eficácia de haloperidol e lítio em casos de agressão, não aderência ao tratamento e explosões de cólera em pacientes agressivos. O ácido valpróico foi testado em pacientes com TDO ou TC com ímpetos explosivos e labilidade de humor. Oitenta por cento dos pacientes responderam em comparação a nenhum com placebo. A risperidona foi investigada em relação a transtornos disruptivos, especialmente em pacientes com baixo QI, e foi considerada como significativamente eficaz para a melhoria da "calma ou adesão". Uma série de casos relatou melhora em 82% dos pacientes com TDAH e TDO tratados com buspirona para seus sintomas de TDO. No entanto, ao que sabemos, a eficácia dessas drogas em um diagnóstico de TDO não foi sistematicamente testada (SERRA-PINHEIRO; SCHMITZ; MATTOS; SOUZA, 2004)<sup>229</sup>.

Mas a inexistência de uma droga específica para o controle do TDO não impede o uso de medicamentos para suas comorbidades e também para a contenção de alguns de seus

---

<sup>229</sup> Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000400013&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt).

sintomas.

Crianças e adolescentes com quadro continuado de personalidade desafiadora e com dificuldade de reconhecimento de limites e autoridade têm seus corpos e comportamentos gerenciados via terapia ou medicação. Independente do grau de intrusividade dos métodos propostos para tratamento, o que nos interessa perceber é que as projeções indesejáveis desses corpos são cooptadas para uma rede de assistência cujo norte seria o de reformar suas condutas. A não adequação e o que se cunha como anti-social ganham status de perturbação constatável, não apenas na manifestação do comportamento, mas também na química neuronal ou nos padrões das funções fisiológicas. Há uma tendência de descrever biologicamente e comportamentalmente no que consiste o transtorno mental do TDO, tomando por base elementos estáveis de disfunção do corpo. Nisso, não se trata de considerar o transtorno em questão como um desvio constituído historicamente, mas de pronunciá-lo no texto do corpo a partir de sinais em tese estáveis e repetíveis que ignoram o contexto dentro do qual tais comportamentos/sintomas vieram a ser lidos como inadequados.

Se pudemos antes propor que Foucault, ao expor o conceito de biopolítica na *História da sexualidade I*, teria deixado nas entrelinhas uma ocupação da vida que toma o corpo como prisão do corpo, no contexto atual isso se torna ainda mais evidente. São os signos retirados do corpo os instrumentos de medida para sobre ele atuar. Não se recorre à alma ou à transcendência, é em linguagem e terreno médico e científico que os códigos do corpo são compostos para a sua condução e ordenação. Mas, curiosamente, a dimensão física do corpo, que é o corpo da medicina e da ciência, opera em termos metafísicos. Os padrões funcionais do corpo sadio são lidos pelo prisma da universalidade, da estabilidade e unidade.

#### **4.3 Tratamento dos transtornos de comportamento e a atuação biopolítica do direito**

Após a coleta e análise de material legislativo que regulamenta os CAPS, bem como o estudo do CID 10 e da parte do DSM-IV tocante aos transtornos de comportamento, incluído aí o TDO, nos propusemos a requerer para o Departamento de Saúde Mental da Secretaria Municipal da Saúde uma autorização para entrevistar agentes de saúde alocados no CAPSi/Boa Vista de Curitiba, na intenção de esclarecer como essa unidade de saúde recepciona, diagnostica e trata os transtornos de comportamento, em especial o Transtorno Desafiador Opositor (TDO).

O pedido foi acolhido pela Coordenadora da Área Técnica da Criança e do Adolescente, que nos encaminhou para a entrevista com agentes de saúde (o Terapeuta Ocupacional – Coordenador local do CAPSi/Boa Vista e a Psicóloga Coordenadora Clínica do CAPSi/Boa Vista).

A autorização foi concedida apenas para entrevista e coleta dos dados percentuais ou numéricos acerca do TDO e seu grupo de transtornos do comportamento. Os dados da anamnese ou dos prontuários precisariam de autorização do Comitê de Ética da UFPR e tramitação na Secretaria Municipal da Saúde. Como nosso interesse não reside nos casos individuais, mas na hipótese, enquadramento e resposta ao transtorno mental, decidimos por não fazer o requerimento ao Comitê de Ética.

Na data da entrevista fomos com o seguinte roteiro<sup>230</sup>:

1. Dados de Identificação:
  - Nome do Transtorno: Transtorno Desafiador Opositor
  - Público alvo atendido pela Secretaria Municipal de Saúde (crianças e/ou adolescentes de que idade e escolaridade):
2. Dados Estatísticos:
  - Número de crianças diagnosticadas com esse transtorno e atendidas pela Secretaria Municipal de Saúde nos últimos seis meses
3. Critérios do diagnóstico:

---

<sup>230</sup> Queremos registrar nosso débito com a amiga e pesquisadora Andréa Lobo, que na sua experiência em coleta de dados, me ajudou no roteiro da entrevista.



- Quais os principais sintomas utilizados para diagnosticar e encaminhar para tratamento crianças tidas como portadoras de TDO: (listar ao menos quatro)
- Qual ou quais as principais referências utilizadas para o diagnóstico:  
 DSM IV ( )  
 CID 10 ( )  
 Outro ( )  
 Especificar:
- 4. Encaminhamento/ Tratamento
- Qual o encaminhamento dado às crianças diagnosticadas com Transtorno de Conduta:  
 Tratamento com psicólogo ( )  
 Tratamento com psicopedagogo ( )  
 Psicofármacos ( )  
 Outro ( )  
 Especificar:

Quanto ao primeiro bloco de questões relativas à identificação do transtorno e sua porta de entrada no CAPSi analisado, fomos informados que não apenas o TDO é tratado por esta unidade de saúde, como também 70 a 80% dos casos que atualmente ali chegam para a assistência são de hipótese de TDO.

De todo esse universo de crianças, apenas uma média de 20% das hipóteses de TDO são efetivamente diagnosticadas.

Os motivos apresentados para a relativamente baixa taxa de enquadramento de TDO em face do alto número de suspeitas encaminhadas, não ocorrem por uma ausência completa de distúrbios, caso em que se estaria diante de uma criança ou adolescente considerados mentalmente ‘sadios’. Segundo os agentes entrevistados, o fato de o TDO estar em relação com outros transtornos do grupo de comportamento anti-social (grupo F-90 do CID 10), ou mesmo poder ser uma comorbidade de outros distúrbios de comportamento e aprendizado, leva à suspeita de o TDO não se converter no diagnóstico principal. Em muitos casos, o TDO fica como diagnóstico secundário e não primário.

Mas, mesmo diante do pequeno índice de confirmação de TDO em face do alto número de hipóteses, nos dados estatísticos fornecidos dos atendimentos do CAPSi/Boa Vista dos

meses de janeiro a junho/2014<sup>231</sup>, constatamos que do total de atendimentos uma maioria significativa foi para casos do grupo F90 – F99<sup>232</sup>, em meio a outros sete grupos de CID:

CID	JAN/14	FEV/14	MAR/14	ABR/14	MAI/14	JUN/14
F90 –F99	90 54,5%	89 60,1%	85 59,9%	90 53,3%	94 48,0%	96 47,3%
TOTAL	165	148	142	169	196	203

Fonte: CAPSi – Boa Vista, Curitiba. Anexo C.

Um dos aspectos interessantes narrados sobre o TDO e o grupo F90 – F99, é que os adolescentes e as crianças diagnosticados neste grupo de transtornos mentais não apresentam nenhum tipo de deficiência mental. Estes transtornos se manifestam numa atitude comportamental problemática, o que não remete a nenhum déficit mental, pelo contrário, em muitos casos existe um acréscimo de capacidade mental, que pode ser usada como instrumento de manipulação da personalidade negativista.

A porta de entrada para o CAPSi geralmente se dá pela família (caso de demanda espontânea), conselho tutelar, Unidades de Saúde, CREAS (Centro Regional de Assistência Social) ou sugestão das escolas. Uma vez que as crianças e os adolescentes chegam ao CAPSi, são atendidas em caráter de acolhimento, e só depois do acolhimento é feita a triagem por psiquiatra, psicólogo e assistente social, para a elaboração do diagnóstico. A base do diagnóstico foi confirmada como sendo o CID – 10 e o DSM – IV.

O diagnóstico não é sempre feito com apenas um atendimento, é um processo que pode levar alguns encontros com o paciente sob hipótese de distúrbio, somado à reuniões dos agentes que fazem a triagem. O diagnóstico é revisto a cada dois anos para a verificação se o transtorno mental constatado retrocedeu, permaneceu ou foi alterado para outro do mesmo grupo.

<sup>231</sup> Tabela como Anexo A.

<sup>232</sup> A tabela de dados dos atendimentos realizados não separa o grupo de transtornos anti-sociais em cada um de seus códigos.

Os tratamentos aos quais as crianças com TDO são submetidas são o tratamento psicológico e o uso de psicofármacos. Na prescrição de psicofármacos eles geralmente servem para atenuar sintomas comórbidos. Por exemplo extrema agitação, agressividade e insônia.

Na alta produção de hipóteses de TDO o que se revela é uma tendência não de melhor compreender e tratar a saúde mental, mas de classificar corpos não ajustados. A criança desafiadora na escola e em casa, não precisa ser coagida ou castigada, mas diagnosticada e assistida.

Há uma alteração nas técnicas de controle dos corpos. Pelos casos de transtornos mentais na infância e adolescência, percebemos a prática de nomear como desvio mental não apenas os sintomas deficitários de capacidade mental, mas também aqueles das personalidades que escapam ao modelo desejável. Crianças criativas são desejáveis, mas crianças rebeldes e constantemente avessas às regras do convívio social, ainda que criativas, padecem de saúde mental. Não basta imprimir um número maior ou mais rígido de regras, é preciso classificá-las, tratá-las e quimicamente acalmá-las.

Ricorrendo ai nomi nel tentativo di evitare i corpi, la legge non si rende conto che occorrono corpi per contenere le aggressioni, delimitare i desideri, ridurli a legittimi o illegittimi, umani o bestiali (GALIMBERTI, 2009, 426)<sup>233</sup>.

O nome ou a nominação é produção de realidade, é inscrição de uma lei significativa, e essa lógica legislativa é praticada tanto pelas definições (nomeações) das psicopatologias quanto pela normatividade jurídica. Os campos *psi*<sup>234</sup> e aquele jurídico

---

<sup>233</sup> Tradução livre: Recorrendo aos nomes na uma tentativa de evitar os corpos, a lei não perceber que precisa dos corpos para conter as agressões, delimitar os desejos, ou para reduzi-los a legítimos ou ilegítimos, humanos ou bestiais (GALIMBERTI, 2009, 426).

<sup>234</sup> O termo *psi* é tomado de empréstimo do trabalho inédito apresentado por Germano Manoel Pestana no VII Congresso Internacional de Estudos sobre a

funcionam, por fundamentos diversos, na circunscrição da lei. A lei para um está na validade científica do signo e para o outro, na autoridade ordenante estabelecida. Mas os efeitos da lei nos dois campos são muito próximos, postulam fronteiras e diferenciações e denotam, pelo instrumento do nome-lei, os corpos pertencentes ao interior da regular *cena* descritiva-nominativa e os corpos *ob-scenos*, escapantes das margens do cenário denotativo-imputativo normal (GALIMBERTI, 2009). A denotação como função da aplicação do nome funciona como imputação dos signos que desenham os corpos indesejáveis e abjetos, lícitos ou ilícitos.

Não é para menos que esses dois campos, o psi e o jurídico, no que toca à saúde psicossomática, trabalhem em cooperação. Suas lógicas semióticas penetram a vida e a transmutam num real designado pelo nome e pela lei e ajustam os corpos.

Os corpos que escapam ao legislador (demiurgo dos nomes), médico, psicólogo ou jurista, são subversivos e suas forças, suas manifestações ou potências inominadas desestruturam a ordem semiótica e chamam ao reiterado processo de ordenação nomeação. A continuada prática de sistematização e elencamento dos distúrbios mentais acena para este incessante movimento de nomeação – denotação – imputação – ordenação.

## CONCLUSÃO

– Você deve considerar – disse ele que nunca ouviu coisa semelhante; – tudo aqui é completamente novo para mim. É natural que me impressione com isso. Há muitas espécies de tosse, tosses secas e tosses soltas. Diz-se geralmente que as soltas são mais benignas do que aquelas que fazem a gente ladrar. Em minha juventude – ele disse mesmo “em minha juventude” – quando tive o crupe, ladrava como um lobo, e todo o mundo sentiu-se aliviado quando a tosse se tornou mais solta. Lembro-me ainda muito bem. Mas uma tosse como esta nunca se viu, pelo menos eu não tinha idéia de que existia uma coisa dessas. Já não é uma tosse viva. Não é seca, mas também não se pode chamar de solta. Não encontro, nem de longe, a palavra adequada. É como se se descortinasse o interior do homem, e tudo fosse lodo e pântano...

(Thomas Mann, A montanha mágica)

Conceitos, critérios, nomes, medidas, regras e valores. Também transcendência, alma, ciência e medicina. Todo este arsenal para recobrir o impronunciável e imprevisível do corpo. Ele, quando colocado sob a efígie do nome, é um perigo amansado; mas quando escapa é ‘lodo e pântano’. O corpo se dissolve “numa dialética que subordina a materialidade do signo corpóreo à transcendência do sentido” (ESPOSITO, 2010, 237).

O corpo, a parte desejosa e animal do homem, foi historicamente contido, primeiramente esquematizado pela valiosa salvação e purificação da alma. Construir um si mesmo adequado, exigia a educação e contenção também do corpo. Depois, o corpo é coisificado, mecanicizado, subjugado pela atividade da razão capaz de descrever suas partes e seus funcionamentos. O corpo, ele mesmo, aquilo que representa na ausência da alma ou no vácuo da razão é ‘lodo e pântano’. O trabalho alquímico da cultura é converter ‘lodo e pântano’ em coisa diversa, é poder reconhecer ‘lodo e

pântano', dar-lhes seus nomes e suas figuras, para, assim, precaver-se de sua imundice.

Agora o corpo é também fonte e matéria de elaboração da subjetividade. O cinzel das práticas bioascéticas que o esculpe premedita suas partes a serem descartadas e aquelas a serem polidas. Não ao modo das ascetes clássicas, que ligavam o corpo a um dentro e um fora. A construção atual transporta a personalidade para a superfície da estética, para a química cerebral ou para a informação genética. Como Castorp de Thomas Mann, que ilumina seu conhecimento de si mesmo pela imagem da mão na radiografia<sup>235</sup>, a visualização do corpo funciona como visualização de si mesmo. Trata-se de uma visualização de um corpo retirado de sua condição fenomênica e relacional, mas como dados ou informações disponíveis ao uso.

Esse movimento de colocar o corpo em cena descortina uma estratégia nada inócua. Precisamente a penetrabilidade do corpo, a jornada de sua compreensão e descrição servem para a sustentação de uma normatividade a seu respeito que contradiz sua condição de 'fora da lei', de contínua mutação e inominação. Sugar o corpo para as malhas da descrição e com ela da estabilização, é forma eficaz de ao considerá-lo perdê-lo.

As contemporâneas práticas bioascéticas, perfeitamente coordenadas com o *homo oeconomicus* do capital humano da biopolítica neoliberal, incentivam a construção somática de si, o que supõe tanto a capacidade autônoma de autogestão de si mesmo, quanto à validade do registro corpóreo. Mas esses dois efeitos – autogestão e validade do corpo – são meros efeitos de superfície, que escondem que, por trás desse empenho de livre gestão de si e do próprio corpo, há um esforço de escape tanto da livre condução de si quanto de espaço para a projeção do corpo.

---

<sup>235</sup> A análise do personagem de Thomas Mann e suas relações com o ideal de conhecer-se pelo ver a interioridade do corpo é feita por Francisco Ortega (ORTEGA, 2014), de quem emprestamos a pertinente metáfora.

É como se a acirrada busca pela realidade do corpo e no seu acesso a consciente e consentida disposição dele acabassem por se demonstrar como expediente de desvio e subtração dessa ‘realidade’.

A condução desses caminhos de desvio é presidida por uma racionalidade biopolítica. É aí que encontramos a plena pertinência entre corpo e biopolítica. A relação entre vida e política, longe de estar se esgotando, parece cada vez mais presente na realidade contemporânea.

Roberto Esposito irá mencionar como a política moderna é uma forma de laicizar o modelo de governo religioso. E neste último não havia uma negação do corpo, mas “tratava-se da sua incorporação num organismo capaz de ‘domesticar’ os impulsos centrífugos e anárquicos” (ESPOSITO, 2010, 234). A relação vida e política, modelo de governo biopolítico, num de seus sentidos mais fundamentais, está em remodelar o mecanismo ‘teológico-político’ de precaução diante dos riscos da vida do corpo aberto para uma heterogeneidade irreduzível.

Proteger as condições da existência, controlar os riscos que recaem sobre a vida das populações, intervir nas suas condições de saúde e doença, e tantas outras formas de manifestação do exercício biopolítico, também se referem no penetrar e gerenciar o corpo a partir do próprio corpo, de suas verdades biológicas.

Não se trata apenas de governar e gerir a vida, mas de abrir caminho para fazê-lo também pelo trabalho de mecanismos atentos em produzir signos de decifração do corpo. Tais signos não somente o estabilizam e o fixam, como, ao figurarem o corpo por suas vias, representam significação que confere tons metafísicos na apreensão e dicção do corpo.

No caso de assistência ao Transtorno desafiador opositor (TDO) estudado, uma mistura desses elementos se mostra. De um lado, a produção de signos nomeadores de comportamentos dos corpos, que, ao dizer a verdade sobre as personalidades sadias e

as desviantes, fecha o leque de possibilidades de manifestação do corpo. De outro lado, uma composição entre normatividade jurídica, assistência à saúde pelo Estado e profissionais especializados orquestra a análise e o tratamento dos corpos pelos padrões de saúde retirados deles mesmos. A assistência à saúde mental, regulada juridicamente, é um tipo de organização da vida biológica, é uma clara atividade biopolítica, autorizada e definida por regras jurídicas, que instituem as formas de intrusão nos corpos e os objetivos de alterar seus sinais de manifestação para outros considerados mais benéficos.

A estabilidade da nosografia psiquiátrica que define como sofrimento a doença mental, retirando daí a extração do padecimento pela 'cura', não deixa nenhum espaço para questionar se crianças e adolescentes diagnosticados com transtornos de comportamento efetivamente sofrem por causa de seus atos ou por causa da repulsa e da resposta que tais atos, estigmatizados como anti-sociais, geram. Os corpos que andam fora da cena do normal, do aceitável etc., são corpos que serão catalogados por sintomas genéricos aplicáveis indistintamente aos demais corpos. Somos confrontados com modelos denotativos-imputativos atuantes sobre a vida biológica, carregados e afirmados pelo Estado atravessado por uma racionalidade biopolítica.

O tipo de vida, quer dizer, o modelo de vivente adequado, é alcançado pelo pronunciamento de um Estado voltado para a atenção e o cuidado dos indivíduos livres e capazes, quando, por outra perspectiva, percebemos sua convergência com uma racionalidade que possui finalidade política puramente biológica, incluindo como objeto de gestão o que parece impolítico: o corpo.

Do ponto de vista jurídico, parece que muito além de embater com a dicotomia corpo e pessoa, para buscar regulamentar o que se pode ou não se pode fazer sobre o corpo e com o corpo, delimitada pelos limites da defesa da personalidade (da integridade e identidade do sujeito), trata-se de perceber que não é na delimitação do alcance das técnicas de atuação sobre o corpo que se



poderá defender a personalidade. Aliás, os próprios terrenos que delimitam as categorias jurídicas de pessoa e coisa já não se mostram adequados para resolver a problemática situação da autonomia no contexto biopolítico. A autonomia no contexto atual colabora para o modelo empresarial e neoliberal do social, não condizendo com seu fundamento moderno de encontrar em si mesmo suas leis e seu princípio de ação.

O governo biopolítico, voltado para a esquematização do corpo e procedendo a sua regulação/significação por vias médicas e científicas, por exemplo, estabelece critérios de valor em determinadas composições, manifestações e habilidades corpóreas que são absorvido e perseguidos. A autogestão de si pelo corpo não responde a uma abertura do corpo para a experimentação ou para a diferença, mas para a sua condução a um *standard*.

Como vimos antes, a noção de sujeito de direito, esse campo de constituição da personalidade, apesar de estruturar conceitualmente todo o edifício jurídico moderno, simplesmente não é a referência contínua das práticas jurídicas. O direito é por vezes, a despeito das formulações conceituais utilizadas, vetor de aplicação biopolítica, auxiliando no objetivo de comprimir o corpo pelo prisma da uniformidade.

A eficácia da política da *Bíos* está em desenhar na intimidade da vida biológica modos de vida desejáveis e preferíveis. Trata de regulamentar uma tábua de valores que propiciam o adestramento e a manipulação da vida biológica. O corpo, plano não regulamentável, reduzido à existência orgânica e biológica, portanto extraviado de sua performance existencial, pode ser moldado ao sabor do tipo ideal de vida que biologicamente a política da *Bíos* estabelece.

Mas, se mudamos de perspectiva, como quem gira o calidoscópio para um novo foco e nele abrir um outro olhar, podemos perceber que o corpo, este objeto capturado e formatado no contexto da cultura e só pelos signos nela produzido é tematizável, o corpo, as considerações que sobre ele são tecidas podem também

enviar para as correntes que movem a cultura. Em outros termos, se a direção estabelecida foi de perceber o corpo como objeto inscrito na cultura, refletir sobre a sua constituição pode esclarecer os próprios critérios culturais nele presentes.

Não estamos, obviamente, num estrato de análise tão profundo quanto aquele sugerido por Nietzsche quando propõe o corpo como fio condutor. Seguir a proposta nietzscheana exigiria concordar com a condição semiótica do corpo como fonte (plural e mutante) de interpretação. O que vemos não chega a este ponto, mas a uma tentativa de ler, por exemplo, a maior investida tecnológica sobre o homem e seu corpo, bem como o horizonte biopolítico, numa reestruturação do humano, que não foge das diferentes vias técnicas e culturais ocupadas de dar forma ao informe do corpo em seu excesso de possibilidades.

O que pode um corpo não é definível por descrições de categorias próprias ao corpo, ou por signos que o refiram apropriadamente. O que pode o corpo não é capturável pela abstração, mas é exercitado pelo seu pertencimento e exposição ao devir e seus jogos. Estabelecer os limites mesmos do devir, dar-lhe contornos calculáveis, como projeto da ciência e da cultura, é também forma de desenhar os contornos de expressão do corpo. O projeto político moderno e contemporâneo assumiu como nenhum outro esta tarefa de estabelecer as condições do devir, regulando as variáveis de exposição da vida aos diferentes riscos e vivências, regulando, conseqüentemente, a abertura do corpo e suas potências.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. Tradução de Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Signatura Rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri Editori, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nudità**. Roma: Figure nottetempo, 2009.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio, (orgs.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ALQUIÉ, Ferdinand. (ed.). 1963a. **Œuvres philosophiques de Descartes I** (1618–1637). Paris: Classiques Garnier, 1997.

\_\_\_\_\_. (ed.). 1963b. **Œuvres philosophiques de Descartes II** (1638–1642). Paris: Dunod, 1996.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche contra Rousseau**: a study of Nietzsche's moral and political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ANSELL-PEARSON, Keith; LARGE, Duncan (org.) **The Nietzsche Reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

ATLAN, Henri. **A organização biológica e a teoria da informação**. Instituto Piaget, 2009.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze**: Que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (orgs.). **Foucault and political reason**: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government. London: UCL Press, 1996.

BERNI, Stefano. **Nietzsche e Foucault**: corporeità e potere in una critica radicale della modernità. Milano: Giuffré Editore, 2005.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Prefácio Jacques le Goff; tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLONDEL, Éric. **Nietzsche le corps et la culture**. Paris: L'Harmattan, 2006.

BROWN, Peter. **Le Culte des saints**: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine. Traduit par Aine Rousselle, Paris: Lês Éditions Du CERF, 1984.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of "sex". London and New York: Routledge, 2011.

\_\_\_\_\_. **Foucault and the paradox of bodily inscriptions**. In: The Journal of Philosophy, vol. 86, no. 11, nov. 1989.

CAMPBELL, Timothy C. **Improper Life**: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2011.

CAMPBELL, Timothy. Política, Imunità, Vita: Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo. In: ESPOSITO, Roberto. **Termini della politica**: Comunità, Immunità, Biopolitica. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CAPONI, Sandra. **Loucos e degenerados**: uma genealogia da psiquiatria ampliada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

CASPER, Monica J.; MOORE, Lisa Jean. **Missing bodies**: the politics of visibility. New York – London: New York University Press, 2009.

CHIGNOLA, Sandro (Org.). **Governare la vita**: un seminario sui corsi di Michel Foucault al College de France (1977-1979). Verona: Ombre Corte, 2006.

CONSTANTINIDES, Yannis. **Le nouveau culte du corps**: dans le pas de Nietzsche. Paris: François Bourin Éditeur, 2013.

CORBIN, Alain. **História do corpo**. 2. Da revolução à grande guerra. 3a. ed. Petrópolis: vozes, 2009.

CORRÊA, Adriana Espíndola. **O corpo digitalizado**: bancos de dados genéticos e sua regulação jurídica. Florianópolis: Conceito, 2010.

COURTINE, Jean-Jacques. **Déchiffrer le corps**: Penser avec Foucault. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2011.

COURTINE, Jean-Jacques (org.) **História do corpo**. 3. As mutações do olhar: o século XX. 4a. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

COUTO, Maria Cristina Ventura; DUARTE, Cristiane; DELGADO, Pedro Gabriel Godinho. **A saúde mental infantil na Saúde Pública brasileira**: situação atual e desafios. In: Revista Brasileira de Psiquiatria. 2008; 30(4), pgs. 390/398.

CUTRO, Antonella. **Michel Foucault tecnica e vita**: bio-politica e filosofia del bios. Napoli: Bibliopolis, 2004.

DEFERT, Daniel. 'Popular life' and Insurance Technologie. In: GORDON, Colin, BURCHELL, Graham; MILLER, Peter (orgs.). **The Foucault effect**: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DESCARTES, René. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; objeções e respostas**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. – (Os pensadores)

DODDS, Eric Robertson. **Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia**: Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino. Firenze: La Nuova Italia, 1993.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

**DSM – IV** – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. Tradução Dayse Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EDELMAN, Bernard. **Ni chose ni personne**: Le corps humain en question. Paris: Hermann Éditeurs, 2009.

\_\_\_\_\_. **La personne en danger**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**: biopolítica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.

\_\_\_\_\_. **Bíos**: biopolítica e filosofia. Tradução M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. **Termini della politica**: Comunità, Immunità, Biopolítica. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.

EWALD, François. **Foucault**: a norma e o direito. Tradução de Antônio Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993.

\_\_\_\_\_. Insurance and Risk. In: GORDON, Colin, BURCHELL, Graham; MILLER, Peter (orgs.). **The Foucault effect**: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002a.

\_\_\_\_\_. Normalização e direito. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Orgs.). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho**: do sujeito de direito à sujeição jurídica. São Paulo: LTr, 2002b.

\_\_\_\_\_. O Poder entre o Direito e a 'norma': Foucault e Deleuze na Teoria do Estado. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). **Repensando a Teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, revisão técnica de J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução Ligia M. Ponde Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **O Poder psiquiátrico**: curso dado no College de France (1973-1974). Tradução Eduardo Brandão, revisão técnica Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no College de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: curso dado no College de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no College de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Os anormais**: curso no College de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Portocarrero. Rio

de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, As heterotopias**. Tradução Salma Tannus, Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits I**, 1954 – 1975. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et Écrits II**, 1976 – 1988. Paris: Gallimard, 1994.

GALIMBERTI, Umberto. **Gli equivoci dell'anima**. Milano: Feltrinelli Editori, 2005.

\_\_\_\_\_. **Il corpo**. Milano: Feltrinelli, 2009.

GEDIEL, José Antônio Peres. **Os transplantes de órgãos e a invenção moderna do corpo**. Curitiba: Moinho do Verbo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Corpo**. In: Dicionário de filosofia do direito. Vicente de Paulo Barretto (org.). São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2006.

GIACÓIA, JR. Oswaldo. **O humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Metafísica e Subjetividade**. In: As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. André Martins, Homero Santiago, Luis César Oliva, organizadores; [tradução Daniel Santos da Silva...et al.], Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. Resposta a uma pergunta; o que pode um corpo? In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze**: Que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

\_\_\_\_\_. **Corpos em fabricação**. In: Natureza Humana. São Paulo: Educ, 2003. V. IV, n. 1.

\_\_\_\_\_. **De Nietzsche a Foucault**: impasses da razão? In: Foucault-Kafka. Sem Medos. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

GORDON, Colin, BURCHELL, Graham; MILLER, Peter (orgs.). **The Foucault effect**: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Harvard: Harvard University Press, 2001.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HONNETH, Axel. **The critique of power**: reflective stages in a critical social theory. Cambridge, Mass and London: MIT Press, 1993.

HYDE, Alan. **Bodies of Law**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOFMAN, Sarah. **L'imposture de la beauté**. Paris: Galilée, 1995.

LA METTRIE. **L'Homme-Machine**. Saint-Armand: Éditions. Denoel/Gonthier, 1981.

LE BRETON, David. **L'Adieu au corps**. Paris: Métailié, 1999.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LEMM, Vanessa. **Nietzsche's animal philosophy**: culture, politics, and the animality of the human being. New York: Fordham University Press, 2009.

MANDRESSI, Rafael. **Le regard de l'anatomiste**: dissections et invention du corps en Occident. Paris: Seuil, 2003.

MARZANO, Michela. **La filosofia del corpo**. Genova: il melangolo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Penser le corps**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. **Governing the present**: administering economic, social and personal life. Cambridge: Polity Press, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1986.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



\_\_\_\_\_. **Fragmentos do espólio**: julho de 1882 a inverno de 1883/1884. Tradução e prefácio de Flávio R. Kothe, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, 2008 (reimpressão).

\_\_\_\_\_. **La naissance de la Tragédie et Fragments posthumes automne 1869 – printemps 1872**, Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. **Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes été 1872 – hiver 1873-1874**. Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_. **Considérations inactuelles III e IV, Fragments posthumes début 1874 – printemps 1876**. Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc nancy. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Humain, trop humain – un livre pour esprits libres 1 et Fragments posthumes (1876 – 1878)**. Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Robert Rovini, édition revue par Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Humanin, trop humain – un livre pour esprits libres 2 et Fragments posthumes (1878 – 1979)**. Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Robert Rovini, édition revue par Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Fragments posthumes début 1888 – début janvier 1889**. Fragments Posthumes. Œuvres philosophiques complètes. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1977.

NOVAES, Adauto. (Org.). **Mutações**. São Paulo: Agir, 2008.

ORTEGA, Francisco. **Corporeality, medical technologies and contemporary culture**. Oxon: Birkbeck Law Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze**: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Neurociências, neurocultura e autoajuda cerebral. In: **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v.13, n.31,

p.247-60, out./dez. 2009.

ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. **Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

PELBART, Peter Pal. **Vida Capital: Ensaio de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo. (Orgs.) **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (org.). **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

RABINOW, Paul; DAN-COHEN, Tália. **A Machine to make a future: biotech chronicles**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

RODOTÀ, Stefano. **Tecnologie e diritti**. Bologna: Il Mulino, 1995.

\_\_\_\_\_. **La vita e Le regole: tra diritto e non diritto**. Milano: Feltrinelli, 2009.

\_\_\_\_\_. **Il diritto di avere diritti**. Roma-Bari: Laterza, 2012.

ROSE, Nikolas; ABI-RACHED, Joelle. **Neuro: The new brain sciences and the management of the mind**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.

ROSE, Nikolas. **The Politics of life itself: biomedicine, Power, and subjectivity in the Twenty-First century**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Governing 'advanced' liberal democracies. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (orgs.). **Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government**. London: UCL Press, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. O Homem-máquina hoje. In: NOVAES, Adauto (org.). **O Homem-Máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. **Le corps, les rites, les rêves, le temps: essays d'anthropologie médiévale**. Paris: Gallimard, 2001.

SENELART, Michel. **Machiavélisme et raison d'État Xlle-XVIIIe siècle**. Paris: PUF, 1989.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7 (1-2): 1-14, outubro de 1995.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato. In: CHIGNOLA, Sandro (Org.). **Governare la vita: un seminario sui corsi di Michel Foucault al College de France (1977-1979)**. Verona: Ombre Corte, 2006.

SOARES, Carmen (org). **Corpo e história**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque Humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STIEGLER, Barbara. **Nietzsche et la biologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

VALANTASIS, Richard. **The Making of the Self**: ancient and modern ascetism. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2008.

VENÂNCIO, Ana Teresa A. Da colônia agrícola ao hospital-colônia: configurações para a assistência psiquiátrica no Brasil na primeira metade do século XX. In: **História, Ciências, Saúde**. Manguinhos: Rio de Janeiro, vol.18, supl.1, dez/2011.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora UnB, 1998.

VIGARELLO, Georges. **Histoire des pratiques de santé**: le sain et le malsin depuis le Moyen Âge. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le propre et le sale**: l'hygiène du corps depuis le Moyen Âge. Paris: Éditions Seuil, 1985.

VIGARELLO, Georges (org.). **História do corpo**. 1. Da renascença às luzes. 5a. ed. Petrópolis: vozes, 2012.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução Vinicius de Andrade; revisão técnica Scarlett Marton; revisão da tradução Maria Aparecida Correa-Paty. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

\_\_\_\_\_. L'entente de nombreuses âmes mortelles l'analyse nietzschéenne du corps. In: GODDARD, Jean-Christophe (org.) **Le corps**. Paris: Vrin, 2005.

ZARKA, Yves Charles (dir.). **Michel Foucault**: de la guerre des races au biopouvoir. Cités, philosophie, politique, Histoire. Puf, Vol.2, 2000.

**CAPS Infantil Boa Vista**  
**Dados Epidemiológicos 2014**

<b>Altas</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
Melhorada	8	22,9	3	15	4	44,4	7	31,8	4	16,7	5	19,2
Abandono	13	37,1	8	40	2	22,2	3	13,6	7	29,2	8	30,8
Transferências	8	22,9	6	30	2	22,2	9	40,9	9	37,5	7	26,9
A pedido	1	2,9	0	0	1	11,1	3	13,6	1	4,2	2	7,7
Outros / Óbito	5	14,3	3	15	0	0,0	0	0,0	3	12,5	4	15,4
<b>Total</b>	<b>35</b>	<b>100</b>	<b>20</b>	<b>100</b>	<b>9</b>	<b>100</b>	<b>22</b>	<b>100</b>	<b>24</b>	<b>100</b>	<b>26</b>	<b>100</b>

<b>Faixa etaria</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
< 5 anos	11	6,67	18	12,2	13	9,2	14	8,3	20	10,2	22	10,8
6 a 10 anos	52	31,5	54	36,5	48	33,8	60	35,5	69	35,2	80	39,4
11 a 15 anos	72	43,6	59	39,9	57	40,1	68	40,2	76	38,8	70	34,5
16 a 18 anos	30	18,2	17	11,5	24	16,9	27	16,0	31	15,8	31	15,3
<b>Total</b>	<b>165</b>	<b>100</b>	<b>148</b>	<b>100</b>	<b>142</b>	<b>100</b>	<b>169</b>	<b>100</b>	<b>196</b>	<b>100</b>	<b>203</b>	<b>100</b>

<b>Sexo</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
Feminino	36	21,8	30	20,3	30	21,1	135	79,9	38	19,4	44	22
Masculino	129	78,2	118	79,7	112	78,9	34	20,1	158	80,6	159	78
<b>Total</b>	<b>165</b>	<b>100</b>	<b>148</b>	<b>0</b>	<b>142</b>	<b>0</b>	<b>169</b>	<b>100</b>	<b>196</b>	<b>100</b>	<b>203</b>	<b>0</b>

<b>Distrito</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
Boa Vista	98	59,4	83	56,1	80	56,3	101	59,8	116	59,2	124	61
Cajuru	22	13,3	22	14,9	22	15,5	24	14,2	35	17,9	39	19
Matriz	24	14,5	28	18,9	23	16,2	25	14,8	27	13,8	25	12
S.Felicidade	21	12,7	15	10,1	17	12	19	11,2	18	9,18	15	7,4
<b>Total</b>	<b>165</b>	<b>100</b>	<b>148</b>	<b>100</b>	<b>142</b>	<b>100</b>	<b>169</b>	<b>100</b>	<b>196</b>	<b>100</b>	<b>203</b>	<b>100</b>

<b>Agenda</b>	<b>JAN</b>	<b>FEV</b>	<b>MAR</b>	<b>ABR</b>	<b>MAI</b>	<b>JUN</b>
nº pacientes	4	4	8	7	18	5
dias	5	3	4	2	8	8

<b>Acolhimento</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
Agendados	25		33		35		52		50		58	
Busca Direta	5		9		5		9		9		0	
Não admitidos	10	40	11	33	2	6	7	13	11	22	12	21
Faltas	6	24	6	18	12	34	18	35	15	30	16	28

<b>CID</b>	<b>JAN</b>	<b>%</b>	<b>FEV</b>	<b>%</b>	<b>MAR</b>	<b>%</b>	<b>ABR</b>	<b>%</b>	<b>MAI</b>	<b>%</b>	<b>JUN</b>	<b>%</b>
F20 - F29	6	3,6	3	2,0	1	0,7	2	1,2	2	1,0	1	0,5
F30 - F39	25	15,2	22	14,9	19	13,4	20	11,8	21	10,7	20	9,9
F40 - F49	7	4,2	3	2,0	5	3,5	6	3,6	7	3,6	10	4,9
F50 - F69	2	1,2	1	0,7	3	2,1	4	2,4	5	2,6	4	2,0
F70 - F79	2	1,2	3	2,0	2	1,4	2	1,2	3	1,5	3	1,5
F80 - F89	33	20,0	27	18,2	27	19,0	45	26,6	64	32,7	69	34,0
F90 - F99	90	54,5	89	60,1	85	59,9	90	53,3	94	48,0	96	47,3
<b>TOTAL</b>	<b>165</b>	<b>100</b>	<b>148</b>	<b>100</b>	<b>142</b>	<b>100</b>	<b>169</b>	<b>100</b>	<b>196</b>	<b>100</b>	<b>203</b>	<b>100</b>

**ANEXO A – TABELA DE DADOS CAPSi – BOA VISTA/CURITIBA**